إبن إدريس الحلّي

رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي

علي همّت بناري

ترجمة: حيدر حبّ الله

الغدير
بيروت - لبنان

ابن إدريس الحلّي

رائد مدرسة النقد في الفقه الاسلامي

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥
تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤
ص.ب: ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان
الرمز البريدي: ٢٠١٠ - ١٠١٧ برج البراجنة - بعبدا

E-mail:
feqh@islamicfeqh.org
magazine@alminhaj.org
Web pag:
www.islamicfeqh.org
www.alminhaj.org

الطبعـة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

ابن إدريس الحلّي

رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي

تأليف

علي همّت بناري

ترجمة : حيدر حبّ الله



الغدير
بيروت - لبنان


بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المركز

يحتاج الفقه الإسلاميّ إلى دراسات تاريخيّة تحليليّة، تستوعب مفاصله وترصد المنعطفات التي مرّ بها، ودراسة الفقه تاريخيّاً، كما لها أدواتها وآليّاتها، كذلك لها محاورها وموضوعاتها، فقد يُدرس الفقه بتقسيمه هو نفسه إلى مراحل زمنية ومقاطع وقتيّة، تُرصد فيها تحوّلاته كما يُدرس فيها كلّ جديدٍ طرأ عليه، وقد يُدرس الفقه لا في تطوّراته كعلم، بل في تفاعلاته مع الحياة والمحيط، فتُرصد تأثيراته في الاجتماع الإسلامي، وتأثيرات الحياة السياسيّة ـ الاجتماعيّة فيه.

وكيفما درسنا تاريخ الفقه، حصلنا ـ بالتأكيد ـ على معيطات ثرّة ونتائج مهمّة، إنّ الدرس التاريخي للفقه الإسلامي، درساً تحليليّاً لا سرديّاً قصصيّاً فقط، كان ـ وما يزال ـ حاجة ماسّة، يجب أن نقرّ بأنّ الاهتمام به كان دون الحدّ المطلوب.

لكنّنا لاحظنا أن الدراسات التاريخية أخذت بالرواج في أوساط المحافل العلميّة الدينيّة منذ أوساط الستينات من القرن العشرين، كانت المحاولات أوّليةً، مثل محاولات الشهيد محمّد باقر الصدر والشهيد مرتضى مطهّري، وما إن جاء العقد الأخير من القرن العشرين حتى لاحظنا في محافل ومنتديات الفكر الشيعي نهضةً محمودةً في هذا الإطار، لقد كانت الدراسات التاريخيّة للفقه الإسلامي في هذا الوسط تسير على وتيرةٍ بطيئةٍ نسبياً، لكنها سرعان ما أقلعت في قفزةٍ ملحوظة، فظهرت في المكتبة الإسلامية آلاف الدراسات ـ إن لم نبالغ ـ تتمحور كلّها حول تاريخ الفقه والفقهاء.

ورغم أنّ هذه الدراسات ليست جميعها على مستوى واحد، ولا يمكن زعم أنّها جميعها بالمستوى المطلوب، لكن مع ذلك فإنّ حركة الدرس التاريخي في الفقه يبدو أنّها قد أقلعت، بما يفرض رعايتها ودعمها ومساندتها والترويج لها بالوسائل الممكنة، حتّى تصل إلى مستوى النضوج الأنموذجي الذي نريده جميعاً لها.

ولا يكاد يخفى على القارئ المطّلع، أنّ النتاج التاريخي المدوّن باللغة الفارسيّة، كان يحظى بنصيب كبير في هذه النهضة، ولكي نقدّم خدمةً له، ويكون بعينه مرشّداً أيضاً للجهود التي بُذلت على هذا الصعيد باللغة العربية، كان لا بدّ من نقل أهمّ الدراسات المدوّنة في هذا الإطار إلى اللغة العربية وإرفاد المكتبة العربيّة بها.

وهذا ما وجده مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة مسؤوليّة كبيرة، فأخذ دوره في هذا المجال، وساهم مساهمة أساسيّة على هذا الصعيد.

من هنا، كان هذا الكتاب الذي يدرس مرحلةً في غاية الحساسيّة من عمر الفقه الشيعي، وشخصيّةً كثر اللغط حولها هي شخصية ابن إدريس الحلّي، الذي يعدّ بحقّ رائداً من روّاد هذا الفقه، ومَعْلَماً من معالم تاريخه.

هذا الكتاب يقدّمه إلى القرّاء مركز الغدير للدارسات الإسلامية، ليكون مدماكاً من مداميك المعرفة التاريخية وثقافة الوعي التاريخي للتراث، إن شاء الله تعالى.

مركز الغدير للدراسات الإسلامية

مقدّمة الترجمة

العلوم كائنات حيّة، تولد فتكبر، فتمرّ في مرحلة طفولةٍ، فمراهقةٍ، فشباب، فكهولة...حتى تطرأ عليها الشيخوخة ثم تموت، وتولد بدلاً عنها علوم جديدة أو تستمرّ في أرواح جديدة وأجساد جديدة.

هذه هي سنّة المعرفة البشرية، لا يبقى شيء على ما هو عليه أبداً في عالم الإمكان هذا، ومن ثم يجب لكي نتعامل مع هذه العلوم أن نعيَ سنّة الله فيها، وما يحكمها من قوانين وحقائق.

وعلم الفقه الإسلامي من هذه العلوم، بل هو ـ دينياً ـ من نوع العلوم الأشرف، التي تمسّ الإنسان في كيانه واجتماعه وسياسته و...، من هنا، كانت ضرورة هذا العلم، وكانت الحاجة إليه.

ولّما كان هذا العلم محسوباً على العلوم الدينيّة، كانت تواجهه بعض الإشكاليّات التي تواجه الكثير ممّا يمتّ إلى الدين بصلة، فالدين يعني في جوهره «الله»، ذلك المقدّس المتعالي، ذلك القديم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، بل يبقى ثابتاً، يتجاوز في ثباته الزمان والمكان، ويتخطّى في ذاته كل حاجةٍ للغير، فهو صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

ولّما كان الفقه علماً دينياً، فهو في مصدره نابع من تلك الحقيقة المطلقة الثابتة ـ الله ـ ، لكنّ الفقه غير مربوط بجهة واحدة هي الجهة العليا، بل تربطه وشائج عميقة مع جهات أخرى في العالم، تشكّل ـ مع الله تعالى ـ مجمل خارطة الاتصال عنده.

فمن جهةٍ، يتّصل الفقه بالعقل الإنساني، لأنّ الله تعالى لما خاطب في تشريعاته الإنسان عبر القرآن الكريم والسنّة الشريفة، يكون ـ لا محالة ـ ألقى ماءه الزلال على عقل البشر، لكن لا على ذاك العقل الخالص الصافي المنفصل عن الكون والحياة، بل على ذاك العقل المتمازج مع المادّة والمختلط بأشكال الكائنات والظواهر العلوية والسفلية، فلم يكن هذا العقل باقياً بعد ظهوره في عالم المادّة وأفق الحياة الدنيا على صرف الوحدة، ومحض الخلوص والصفاء، بل اختلف الأمر، لهذا كان الفقه كماء أنزلناه من السماء إلى عقول البشر وأرواحها، لكن اختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام، وهذا ما كوّن أوديةً بقدرها، فاحتمل السيل زبداً رابياً...

ظهرت في الفقه، هنا، ظواهر جديدة، اتّسم في وجوده في عقل الإنسان بالنقصان بعد أن كان كاملاً من لدن حكيم عليم، وضاعت الفهوم الحقيقيّة، واشتبكت القرائن، وخفيت الشواهد، وظلم الإنسانُ نفسه، فخسر الكثير مما أنزلته السماء بلطفها، فخفيت أحاديث أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، وضاع الكثير منها في مجاهل التاريخ المظلم هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، مدّ الفقه علاقته العميقة مع الإنسان، هذا الكائن في الزمان والمكان، فكان حريّاً به ـ أي الفقه ـ أي يقرّ سلفاً بخصوصيات كل ما هو كائن في الزمان والمكان، لقد تصارع الفلاسفة حول صدور الكثرة من الوحدة، كيف يمكن للواحد من جميع الجهات أن تصدر عنه كثرة؟ إذن، يجب أن تكون فيه جهة ما تنسجم مع الكثرة، حتى يمكن تصوّر صدور الكثرة عنه؟ تلك الكثرة هي هذا العالم الذي منه دنيانا، دنيا الزمان والمكان.

وإذا كانت تلك معركة الفلاسفة، فأمام الفقه معركةٌ أخرى، كيف يمكن للفقه الصادر عن الذات الإلهية المقدّسة الثابتة القديمة المتعالية ـ كما أشرنا ـ عن كل زمان ومكان... أن يتّصل ويمدّ وشائجه مع من هو قابع في الزمان والمكان؟!! إذن لابدّ في الفقه من جهة تعي الزمان والمكان، وتتكيف معه وتنسجم وتتناغم...

هنا بالضبط كانت إشكاليّة الفقه، فمن جهة تربطه بالذات الإلهية علاقة،

أي هـو يتصل بالثابت الصمد القديم، ومن جهات أخرى يتّصل بالمتغير، سواء المتغيّر في الفهم أو المتغيّر في أرض الواقع والتطبيق، فكان هناك اتجاهان:

أ ـ اتجاه كان أكثر ميلاً للارتباط الأوّل للفقه، فوجدناه يتحدّث عن ثبات وسكونية، ولا يؤمن بأفهام متعدّدة، ولا بواقع متحرّك، ينساب الفقه معهما سيّالاً متحرّكاً، فقال: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة... فلا زمان ولا مكان ولا... اتجاه كان يميل إلى التراثية، لأنّها دائماً تعبّر عنده عن ثبات وسكونية، لأن الماضي في الحاضر يعطي سكونيةً، أما الحاضر في المستقبل فيعطي حراكاً ونشاطاً.

ب ـ واتجاه آخر أفرط في ربط الفقه بالأفهام المتعددة والزمان والمكان السيّالين... فانسلخ الفقه عنده عن علاقته مع الله تعالى، وصار مجرّد نتاج بشري من الجهات جميعها، لا قدسيّة فيه ولا بُعد إلهي يحتويه أصلاً، وبهذا أنزل الفقه عن مقام الاتصال بالألوهية والربوبية، وصار صاعداً دوماً من الأسفل إلى الأعلى لا من الأعلى إلى الأسفل.

وبين الاتجاهين موقف نرتئيه ونظنّه صواباً حقّاً، موقف يُبقي على علاقة الفقه بالقديم الثابت، ويربطه بالمتحرّك السيّال في آنٍ واحد، موقفٌ لا مجال للإطالة فيه هنا.

ومن واقع الاتصال بالثابت والمتغيّر معاً، كان الفقه علماً يضخّ بالحراك على الدوام، لا يجوز له أن يجمد عند رأي أو يوقف مسيره عند قول، لتتراكم الأفهام فتسعى بتراكمها لبلوغ المراد الإلهي من الإنسان في حياته وعمله.

من هنا، كان لا بد لباب الاجتهاد أن يفتح، وكانت الحاجة إلى فتحه كلّما تأخّر الزمان أكبر منها كلّما اقتربنا من عصر النص وحقبة وجود المعصوم عليه السلام، فما الذي دهى المسلمين أن فتحوا باب الاجتهاد عصرَ النص وما قاربه ثم أقفلوه بعد ما تمادى الزمان، وهم أحوج إليه في الفترات اللاحقة منهم إليه في الفترات الأولى؟! كيف عندما كنّا أقلّ حاجةً إلى الاجتهاد كنا نتبارى فيه أمّا عندما اشتدّت حاجتنا إليه أقفلناه وحرمنا أنفسنا من بركته وعطاءاته؟!!

لكنّ الله مع ذلك، لم يسمح بسدّ باب الاجتهاد عند المسلمين كافّة، بل ترك

شيعة أهل بيت نبيّه ﷺ ينعمون بهذا الاجتهاد، ويثرون الفقه الإسلامي ببركاته وعطاءاته، وعندما كان فقهاء المذاهب الأخرى يهمّون للإعلان رسمياً عن سدّ باب الاجتهاد، وحصر مذاهب الفقه في عدد محدود، كان الفقه الشيعي يوشك أن يقع في الخطأ نفسه من حيث لا يشعر، كان تقديس التراث وتأليه الرجال قدأخذ مأخذه من عقول طلاب المعرفة والحقيقة، فتحوّلت كاريزما الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) إلى صنم، وكُمّت الأفواه عن أن تنطق بنقد أو نقاش، وأسقطت القداسة المطلقة على بعض نتاجاته ـ ككتاب النهاية ـ باختلاق رؤى وأحلام أريد منها قتل العقل ليخرّ مغشياً عليه لا يبدي بعد ذلك حراكاً.

كان نقد التراث حراماً، وكانت الدعوة إلى التجديد معصية، وكان الفقه يهيء نفسه لإعلان موته، وإقفال باب الاجتهاد والنظر...

فكان العالم الكبير ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) القنبلةَ التي فجّرت السدود أمام انطلاق الاجتهاد، والانفجارَ المدوّي في عالم الفقه والفقاهة، الذي استمرّت أصداؤه إلى يومنا هذا، لم يرد ابن إدريس تحطيم عَلَمٍ من أعلام الفقه، كالشيخ الطوسي، وإن استخدم في نقده كلمات أو أساليب حادّة، بل كان يريد صدم الواقع، وإحداث هزّةٍ في الجسم النائم منذ قرن من الزمن، فكان محتاجاً إلى الكثير من الجرأة لتحقيق مقصده، وحقّقه.

وعندما ندرس ابن إدريس، كما حاوله هذا الكتاب، فنحن نريد ـ إلى جانب الحاجّة إلى الدرس التاريخي في الفكر الديني عموماً ـ أن نقرأ تجربة التجديد في المناخ الفقهي، ونعي مكوّنات التجربة، نواقصها وتأثيراتها.

والمهم أن نسعى لمحاكاة شخصية ابن إدريس في عصرنا، فقد قام الإمام الخميني ﭭ (١٩٨٩م) بدور ابن إدريس في الفقه، ليقفز به قفزة كبيرة، تمثّل طفرةً في تطوّره، وقد نجح الإمام الخميني ﭭ في تحقيق الكثير من التقدّم في هذا الفقه، سيما حينما أبعده عن حالة الفردية والانكماشية ـ كما يعبّر السيد محمد باقر الصدر ﭭ (١٤٠٠هـ) ـ إلى رحاب الاجتهاد والسياسة والاقتصاد و....، كانت الخطوة الخمينيّة بمثابة انقلاب في الوعي الفقهي برمّته، بلغت قمّتها ـ

نظرياً ـ في وجهة نظره القائلة بدخالة الزمان والمكان في الاجتهاد، إذ شكّل ذلك نصّاً هاماً وصريحاً من مرجعية دينية بهذا المستوى، يمكنه أن يكون منطلقاً للتفكير في تطوير الفقه، مبادئ، ومضموناً، وصياغة، وعملانية.

لكن تطوّرات الفقه الشيعي في القرن الأخير منذ الشيخ محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) في تنزيه الملّة مروراً بالشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ محمد مهدي الخالصي الكبير والشيخ هبة الدين الشهرستاني و... وصولاً حتى الإمام الخميني والشهيد الصدر والشيخ المطهري والشيخ محمد مهدي شمس الدين رحمهم الله و... هذه التطوّرات يُخشى عليها اليوم من الانكماش والتقوقع ليحصل ما يشبه الحال الذي حصل عقب وفاة الشيخ الطوسي، من هنا يجب أن يظلّ مشروع تجديد الفقه الإسلامي، ومشروع النقد الأمين للموروث الفقهي، ومشروع الإبداع والخلاقية في النظريات الفقهية والأصولية... يجب أن تظلّ هذه المشاريع مستمرّة دون توقّفٍ أو وجلٍ أو خوف، ويجب على علماء الدين وفقهاء المسلمين أن يبادروا هذه المرّة أيضاً لإكمال مشروع التطوير والتجديد، تطويراً يهدف خدمةَ الفقه لا إقصاءه، وتجديداً يهدف لإعلاء الأحكام الإلهية لا تنحيتها عن الحياة.

إننا بحاجةٍ اليوم لابن إدريس الحلّي، بحاجةٍ لرموز جريئة، لا تقدّس التراث تقديساً أعمى، ولا تؤلّه الأشخاص، ولا تجعل من شخصياتهم أصناماً مهابة، تهمّها الحقيقة الفقهية قال بها زيد أو لم يقل، وتعنيها الأحكام الشرعية القائمة على أدلّة، وافق هذا الفريق أم لم يوافق، فلا مجاملات في العلم والمعرفة والحقيقة، فالحقّ أحقّ أن يتبع.

من هنا، يتركّز دور اكتشاف تجارب المجدّدين، وتظهر أهميّة الجهود التي تصبّ في هذا الإطار، ومن المنطلق نفسه، أثني ثناءً كبيراً على مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، وشخص المشرف العام عليه أستاذنا سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي حفظه الله، وكذلك على شخص رئيس المركز سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ أسد الله الحسني السعدي رعاه المولى، على هذه الجهود الكبيرة التي يبذلونها لنشر هذا النوع من الوعي، وآمل من كلّ قلبي أن لا تتوقّف

هذه الخطوات التجديدية والإبداعية الجريئة، مهما كانت الأسباب والظروف، خدمة لدين الله، وعباده وصالحي خلقه.

وأخيراً:

لأنّ الإمام روح الله الخميني ﴿قدس سره﴾ قد أحدث ثورةً في الفقه وعلومه، ولأنّه قدّم لهذا العلم روحاً جديدةً وأفقاً جديداً، ولأنّه ما هاب الرجال بل احترم الأفكار، ولأنني وجدت فيه إنساناً جريئاً مصلحاً لا يخاف جمود المتحجّرين، ولا يهاب سكونيّة المتقدّسين، يقول الحقّ ولو لم يناصره عليه أحد، ويقضي بما يراه صواباً ولو كان الجميع على خلافه...

لهذا الرجل الكبير الذي عشنا تحت مظلّة أفكاره المنيرة، ولروحه الطاهرة... أقدّم جهدي المتواضع هذا، علّه يقبله مني، إنساناً كنت وما أزال أعدّ نفسي مقتاتاً على مائدة علمه وجهاده.

فإليك أيّها المخلص، إليك ايّها الحرّ الجريء، إليك يا روح الله.

مع رجاء القبول

حيدر محمد كامل حب الله

الجمعة ٢٤ ـــ ربيع الأوّل ـــ ١٤٢٥ هـ

١٤ ـــ أيار ـــ ٢٠٠٤م

مقدّمة المؤلف

محمد ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، واحدٌ من أبرز الفقهاء الشيعة، ورمزٌ من رموز التطوّر والصيرورة الاجتهاديّة، وهو أحد أكثر النجوم سطوعاً في سماء العلم والفقاهة في القرن السادس الهجري، وأكثر الفقهاء شهرةً في مدينة الحلّة ـ التي ربّته ـ تلك المدينة التاريخيّة، المنتجة للعلماء.

أبرز سمات شخصيّة ابن إدريس، الشجاعة العلمية، والثبات والرسوخ العقائدي، والفكر الحرِك الجديد.

عاش ابن إدريس في عصر لا يرتاح لجديد الكلام ولا للتفكير الحرّ الحديث، بل يرى التجديد والإبداع بدعةً من البدع المذمومة، فقد ضمر في عصره الإبداع في الفقه، وسيطرت عليه حالة من الركود العام والمراوحة، وقد كانت التأثيرات الملفتة التي تركتها شخصيّة ونتاجات الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) على الفقهاء من بعده عاملاً هاماً من عوامل دخول الفقه الشيعي نفقاً من الركود والمراوحة والخمود والخمول، فلم يُبدِ أيّ فقيهٍ من الفقهاء جرأةً من نفسه لممارسة نقد شامل وبنائي لمدرسة الطوسي، بل حكمت الفقهاء نزعة النقل والترويج لأفكار هذه المدرسة.

وفي مناخ كهذا، كان المجتمع العلمي والفقهي آنذاك في حاجةٍ ماسّة لظهور فقيه تجديديّ متضلّع، ذو نزعة تحرّرية، لكي يعيد ـ بتضحيته وإيثاره ـ بعث الفقه الشيعي من جديد، وبث روحٍ نضرة جديدة فيه، وقد وعى ابن إدريس الحلّي هذا الواقع الخطير، فحمل على عاتقه مسؤوليّة هذه المهمّة الشاقة والخطيرة، فورد ساحة الميدان بنبوغٍ فكري، وشجاعةٍ قلّ نظيرها، وجرأةٍ نادرة، ليخوض صراعاً مريراً مع الخمود الفكري، ومع نزعة التقليد والاتّباع التي امتاز بها ذلك العصر..

وقد وقف ابن إدريس وقوف الأبطال ممارساً تضحيةً قلّ نظيرها ومتحمّلاً انتقادات المتحجّرين اللاذعة، حاملاً خشبةَ صليبه، شاقّاً طريقه، فشرع بحملةٍ نقدية واسعة النطاق طالت مجمل أفكار الشيخ الطوسي، ففتح بذلك مرحلةً جديدةً من تاريخ تطوّر الفقه الشيعي، وقدّم ـ بما فعل ـ خدمةً عظيمة لهذا الفقه.

لكن اللهجة الصريحة والنبرة الحادّة أحياناً التي كان يمارسها ابن إدريس في نقده لآراء الطوسي، ومواقفه التي كان يتّخذها من المناهج والآليات وحتى الآراء الفقهية للفقهاء المعاصرين له، تسبّبت في اختلاف واضح في رؤية الفقهاء والعلماء الذين أتوا بعده له ولفكره، بحيث أبدى جملة من العلماء والمترجمين آراءً حادّة ذات نزعة إفراطيّة في حقّه[1].

وقد كانت لابن إدريس إبداعات في الفقه والمناهج الفقهيّة، فقد قدّم فقهاً أدبياً، فعرض في كتابه «السرائر» نماذج عديدة لتوظيف العلوم اللغويّة والأدبيّة في الفقه، بحيث جعل دور الأدب فيه بارزاً جليّاً، كما وضع الحلّي مناهج أصولية وقواعد اجتهاديّة في الفقه الإسلامي، ليقدّم في مختلف مواضع «السرائر» مشهداً رائعاً لتطبيقات الدرس الأصولي في علم الفقه، ورغم إنكاره حجيّة خبر الواحد، وحرمان نفسه من كمّ كبير من الروايات... إلا أنه نجح في ممارسة اجتهاد لا يحتاج إلى الأخبار، معوّضاً النقص الذي لحقه باستخدامات واسعة للعقل، وما تقتضيه أصول المذهب، وتوظيفاتٍ بالغة الكثرة للآيات القرآنيّة.

وقد كانت هناك علاقة تربط ابن إدريس بمعاصريه، وتجعله في وضع تبادلي للأفكار والآراء معهم، وقد نجح ـ عبر علاقاته هذه ـ في فهم أفكار معاصريه ومستجدّات الفقه المحيطة به، كما استطاع نقل أفكاره ورؤاه إلى المحيط العلمي المعاصر له، والذي تقع فيما بينه وبينه محايثة واتصال.

---

(١) وهو ما سوف نلاحظه وندرسه عندما نصل إلى وجهات النظر النقديّة التي سجّلت على ابن إدريس، إن شاء الله تعالى.

إنّ ما أشرنا له من خصوصيات محدودة، وإبداعات، وأدوار قدّمها أو مارسها ابن إدريس إنّما أتى على سبيل الخلاصة والإيجاز، لكنّ رصد ذلك كلّه يمكنه أن يقدّم هذه الشخصية الكبيرة أنموذجاً يبعث على الاطمئنان للكيان الفقهي والعلمي المعاصر، كما يجلي مدى الضرورة التي تبعث على إبراز هذه الشخصيات الفقهيّة، وتدفعنا لممارسة المزيد من التفكير في أوضاع الفقه الإسلامي المعاصر.

واليوم، غدا الفقه الشيعي في وضع جديد، وأخذ يلعب دوراً هاماً يفوق حجم الدور الذي كان يلعبه من قبل، كما أصبحت رسالته أكثر عظمةً على إثر الثورة الإسلاميّة في إيران وقيام الدولة الدينية على أساس ولاية الفقيه.

إننا ندّعي اليوم بأن الفقه يستجيب لحاجات الدولة الدينية، لكن هل صحيح أنّ هذا الفقه قد سار في صيرورة وتحوّل جذري مترافق وحاجات الدولة هذه؟ هل أنّ مراكزنا الفقهية تعمل اليوم في نطاق حاجات الدولة المبنية على الفقه؟ ألم يحن الوقت بعدُ لكي يحدث تحوّل جادّ في المنحى الفقهي للفقهاء بما يتناسب مع رسالة الفقه الجديدة؟

هنا، تبدو واضحةً تلك الحاجة الأكيدة في المناخ الفقهيّ لنماذج من طراز ابن إدريس الحلّي، لكي تُحدِث تحوّلاً جذرياً في الفقه الإسلامي بشهامتها وجرأتها وتضحيتها، لتجعل الفقه بمستوى حاجات العصر فعلاً، وقادراً ـ دون خوف أو وجل ـ على مواجهة سيول النقد والملاحظات.

ما أجمل أن يقوم فقهاؤنا المعاصرون ـ تماماً كما فعل ابن إدريس ـ بمدّ جسور العلاقة العلمية مع بعضهم البعض، لتكوين خلايا علميّة مشتركة، فيطّلعوا بذلك على جديد أفكار بعضهم البعض، فيضاعفوا الفقه غنى وثراءً، ويحدّوا بهذا التقارب الفقهي والفتوائي من مشكلات المقلّدين.

ورغم كل تلك الخصوصيات الشخصيّة، والأفكار الراقية، والدور المهم الذي اضطلع به ابن إدريس في تاريخ الفقه، إلا أننا لا نجد حتى اليوم دراسةً مستقلّةً مستوعبةً لحياته وأفكاره تعالجها بتفحّص وتفصيل، ولم نعثر على مصنَّف يسلّط الضوء على زوايا حياته وأعماق أفكاره وإبداعاته بمستوى الموضوعية والقراءة

المتوازنة سلباً وإيجاباً، لكي يقدّم خدمةً كبرى للباحثين والمهتمّين وأصحاب القلم، وهذا الوضع هو بالضبط ما دعا مؤلّف هذا الكتاب للتصدّي ـ بما أوتي من بضاعة ـ للتعريف بابن إدريس وحياته وأفكاره.

وهذا الكتاب الذي تجدونه بين أيديكم يحاول رصد أهداف متعدّدة أهمّها:

١ ـ دراسة دور ابن إدريس في تطوّر الفقه الشيعي، وكيف نجح في لعب هذا الدور الحسّاس.

٢ ـ التعريف بابن إدريس، وشخصيّته الممتازة، وعرض صورة حقيقية وواقعية عنه، وبيان خدماته العلميّة والثقافية.

٣ ـ سرد النظريات والآراء الفقهيّة وغير الفقهية لابن إدريس، واستعراض نتاجه العلمي، كما وممارسة تحليل معمّق لأصوله الفقهية، ومناهجه الاجتهاديّة.

٤ ـ عرض المشهد الثقافي والاجتماعي لعصر ابن إدريس في سياق دراسة حياته و...، وكذلك دراسة الأرضيّات التي ساهمت في نموّ ابن إدريس علمياً وتربوياً.

جولة في فصول هذا الكتاب وموضوعاته

يدرس الفصل الأوّل من هذا الكتاب حياة ابن إدريس وشخصيته، وخدماته الثقافية، ومحيطه العام، والأوضاع الثقافية والاجتماعية في عصره، وكذلك أساتذته، وتلامذته، ومعاصريه.

أمّا الفصل الثاني، فيعالج النتاج العلمي والمعرفي لابن إدريس مركّزاً في هذا المضمار بشكل أكبر على كتابه «السرائر»، أكثر آثاره أهميةً، وفي هذا الإطار ندرس مدى صحّة ما نسب إليه من كتب ومصنّفات، وما هي الدوافع التي دفعته للتأليف؟ كما نطلّ على محتويات كتبه وخصائصها، ونعرض في هذا الفصل أيضاً، وللمرّة الأولى، آثاراً مخطوطة لابن إدريس.

ونظراً لأهميّة كتاب «السرائر» وما اشتمله من موضوعات هامة لا تتّصل بالفقه، فقد خصّصت الفصل الثالث من كتابنا هذا لتلك الجوانب غير الفقهية في

هذا الكتاب، من موضوعات أصولية، وأدبية لغوية، ورجاليّة، وكلاميّة و...

وقد خصّصنا الفصل الرابع لدراسة أهمّ المباني الفقهية، فاستوعبنا دليل العقل، والإجماع، وخبر الواحد، وما تقتضيه أصول المذهب، ودرسنا أدوار هذه المبادئ في المنهج الاجتهادي لابن إدريس، دراسةً تحليليةً مستوفيةً.

أما الفصل الخامس والأخير، وهو أهمّ فصول هذا الكتاب على الإطلاق، فقد ركّزنا فيه ـ بالتحليل والتفكيك ـ النظر على دور ابن إدريس في تطوّر الفقه الشيعي، وعن مواقفه وآرائه التي اتخذها في مواجهة المدّ الطوسي الذي اجتاح الساحة الشيعية الفكريّة، وقد قمنا هنا بدراسة الأوضاع الفقهية الشيعية التي أعقبت وفاة الطوسي، ورصدنا مَدَيَات التأثّر الذي حصل في هذه الحقبة بمدرسة الشيخ وأفكاره.

وقد جَعَلَنَا ذلك مضطرّين لممارسة تحديد دقيق لمدى الركود الذي أصاب الفقه الشيعي، لكي نسهب في البحث بعد ذلك عن دور ابن إدريس ومنهاجه في مواجهة هذه الظاهرة، ومن ثم نرصد الإبداعات التي قدّمها لنا في تراثه، والمواقف التي عكستها كتبه إزاء آراء الشيخ الطوسي وكتبه، معرّجين على العلاقة النسبيَّة التي تربط ابن إدريس بالطوسي نفسه.

وحيث كانت شخصيّة ابن إدريس وحياته مسرحاً للجدل والتقييم المتبادل في أوساط الباحثين الذين كانت لهم رؤاهم في هذا المجال، شعرنا بالضرورة تقضي علينا دراسةَ هذه المواقف المتعارضة والناقدة لابن إدريس، وذلك بعيداً عن مختلف أشكال التعصّب أو أنماط الحكم المسبق.

وقد جعلنا خاتمة الكتاب مسرداً قدّمناه للباحثين اشتمل على خمسة وسبعين مصدراً من مقالات ورسائل وأطروحات درست ابن إدريس، مرفقين ذلك بذكر الصفحات والإحالات اللازمة.

علي همّت بناري
آبان ١٣٧٨ هـ. ش
الموافق: ١٩٩٩م

الفَصلُ الأوّلُ

ابن إدريس الحلّي

حياته ودراسته العلميّة

المقالة الأولى

حياة ابن إدريس

اسمه ونَسَبُه

ذُكرت لابن إدريس في كتب الفقه والتراجم أسماء وألقاب متعدّدة أطلقت عليه منها:

١ ـ ابن إدريس، وقد يطلق عليه أحياناً ابن إدريس الحلّي.

٢ ـ محمّد بن إدريس، وهو بهذا العنوان يرفق غالباً بوصف واحد وهو ((الحلّي)) أو ((العجلّي))، وربما قيل: ((الربعي))[(١)]، ويندر أن يقال: ((البجلّي))[(٢)]، وقد يرفق بوصفين مثل: ((العجلّي الحلّي)) أو ((الحلّي الربعي))، وربما أرفق بأوصاف ثلاثة مثل: ((العجلّي الربعي الحلّي)).

وقد اشتهر ابن إدريس في الكتب الفقهية بـ((الحلّي)) و((العجلّي)) وكذلك عرف في كتب التراجم[(٣)]، أما هو فيأتي على ذكر نفسه ـ كراراً ومراراً ـ في السرائر باسم ((محمّد ابن إدريس)).

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص٧٣.

(٢) علي علياري، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، ج٦، ص٢٧٠.

(٣) نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين، ج١، ص٥٦٩، وأسد الله الدزفولي الكاظمي، مقابس الأنوار، ص١١.

٣ ـ محمّد بن أحمد الحلّي[(١)].

٤ ـ محمّد بن أحمد بن إدريس الحلّي العجلّي[(٢)].

٥ ـ محمّد بن إدريس بن محمّد العجلّي[(٣)].

٦ ـ محمّد بن إدريس بن محمّد بن إدريس العجلّي الحلّي[(٤)].

٧ ـ محمّد بن أحمد بن منصور بن إدريس العجلّي الربعي الحلّي[(٥)].

٨ ـ محمد بن منصور العجلّي[(٦)].

٩ ـ محمد بن منصور بن إدريس العجلّي[(٧)].

١٠ ـ محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجلّي الحلّي[(٨)].

ولدى مراجعة هذه الأوصاف والأنساب، يظهر بأنها قابلة للجمع إذا ما استثنينا الخامس، والسادس، والسابع، إذ إنها ليست سوى أشكال مختصرة وناقصة للنسب المدرج في رقم ١٠، أما البقية مما جاء في كتب أهل السنّة فليس من شواهد أو أدلّة تؤكّد صحتها، وبناءً عليه، فإن النسب الأخير هو أكمل السلسلة النسبيّة لابن

(١) عباس القمّي، هدية الأحباب، ص٥٦.

(٢) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٣٦، ومحمّد باقر الخوانساري، روضات الجنّات ج٦، ص٢٧٤، ومحمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٣٧.

(٣) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج٢، ص١٢٦، ومحسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٢٠.

(٤) شمس الدين الذهبي، سِيَر أعلام النبلاء، ج٢١، ص٢٣٢، وخليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيّات، ج٢، ص١٨٣، وعمر كحالة، معجم المؤلّفين، ج٩، ص٣٢.

(٥) عبدالهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤١.

(٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص١١٤.

(٧) عبدالله أفندي، تعليقة أمل الآمل، ص٢٤٤.

(٨) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج١٢، ص١٥٥.

إدريس ممّا جاء في كتب التراجم وهو ـ في الواقع ـ أقربها.

وثمّة شواهد وقرائن على صحّة هذا النسب، نشير إليها ضمن نقلنا ونقدنا على كلام ((الكاظمي)) صاحب ((تكملة الرجال))، إذ يقول الكاظمي ـ بعد نقله ما بخطّ العلامة المجلسي، والذي جاء فيه نسب ابن إدريس على الشكل التالي: ((محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس...)) ـ ما يلي: ((تحيّرت فيما نقله المجلسي رحمه الله في ترجمة ابن إدريس.... فأنا لم أعهد هذا النسب لابن إدريس المشهور، وبقيت في هذا الإشكال إلى أن وقفت على نسخةٍ من نسخ الأمالي مكتوب في آخر جزءٍ منها ما صورته ولفظه: ((كتبت من نسخة كتب في آخرها: كتب من نسخة كتبت بيد الشيخ علي بن أبي محمد بن أحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي أخي الشيخ محمد بن إدريس رحمة الله عليه))... وبهذا يرتفع تناقض التاريخ، ويتبيّن أنّ هذا النسب ليس لمحمد بن إدريس، وإنما تنتهي السلسلة إلى أحمد بن إدريس أخي محمد بن إدريس...))[1].

ولنا على ردّ هذا الكلام جملة من الشواهد والقرائن التي نشير إلى بعضها:

١ ـ يصرّح العلامة المجلسي ـ فيما هو مسطور بخطّه ـ بتوافر شواهد واضحة لديه على أنّ هذا النسب قد كتب بخط ابن إدريس نفسه، وإذا ما كان الأمر كذلك، فأيّ شخص أدرى بنسب ابن إدريس منه هو نفسه؟!

٢ ـ لقد جاء في نهاية كتاب ((مصباح المتهجّد)) للشيخ الطوسي، وهو الكتاب الذي كان استنسخه ابن إدريس بيده، النص التالي الذي نُقِل عن ابن إدريس: ((وكان من النسخ بخطّ الشيخ العالم الفاضل محمد بن إدريس العجلي صاحب كتاب السرائر، وكان بخطّه في آخرها، فرغ من نقله وكتابته محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجلي الحلّي حامداً

---

(١) عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج٢، ص٣٤٠ ـ ٣٤١.

لله ...))[١].

٣ ـ وقد جاء في إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني كلام منقول عن الشهيد الأوّل: ونصّه: ((وجدت بخطّ عميد الرؤساء هبة الله بن حامد بن أحمد بن أيّوب على كتاب العزيزي، بخطّ الشيخ الفقيه محمّد بن إدريس ما حكايته: قرأ عليّ كتاب تفسير غريب القرآن لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني النحوي أجمع الرئيس الأجلّ الفقيه العالم أبو عبدالله محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس وفّقه الله لطاعته، قراءةً صحيحة مرضيّة..))[٢].

وحيث إن عميد الرؤساء كان من علماء القرن السادس الهجري وقد كتب هذا النسب في حياة ابن إدريس، فلا بدّ ـ بناءً عليه ـ من اعتبار كلام المحقق عبدالنبي الكاظمي غير صحيح.

وعليه، فالشخصيّة التي ندرسها هنا، إسمها ((محمّد))، واسم أبيها ((منصور))، والجدّ الأوّل اسمه ((أحمد)) أما إدريس فهو أب الجدّ، وحيث راج في ذلك الزمان نسبة الشخص إلى أسلافه الصالحين اشتهر مترجمنا بـ ((ابن إدريس)).

الكنية

ذكرت لابن إدريس في الكتب والمصنّفات المختلفة كنى ثلاث هي:

١ ـ أبو عبدالله.

٢ ـ أبو جعفر[٣].

---

(١) محمد بن الحسن الطوسي، مصباح المتهجّد، ص٧٩٠.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٦٩.

(٣) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج١٢، ص١٥٥، وج٢٠، ص١٧٥ و٣٢٠، وكذلك طبقات أعلام الشيعة، ج٣، ص٢٤٩.

٣ ـ أبو منصور بشكل نادر[١].

وأشهر هذه الكنى ((أبو عبدالله))، وهي الكنية المعتمدة في إجازات العلماء الشيعة، وكذلك في مصادر أهل السنّة.

الألقاب والأوصاف

ذكرت لابن إدريس ألقاب وأوصاف عديدة منها: فخر الدين، شمس الدين[٢]، فحل العلماء[٣]، شمس العلماء[٤]، ملك العلماء[٥]، الحلّي، العجلّي[٦]، الربعي البجلّي، المتأخّر والفاضل، ويقول التنكابني والدزفولي بأنّ ابن إدريس اشتهر بين الفقهاء بلقب ((فحل العلماء))، وأنهم ربما عبروا عنه بالحلّي، والعجلّي، والمتأخّر والفاضل، رغم أن لقب ((الفاضل)) يطلق على العلامة الحلي تَتَرُّكُ، فيسمّون العلامة والمحقق الحليّين بلقب ((الفاضلين))[٧].

والذي يبدو أنّ أشهر ألقاب ابن إدريس في كتب التراجم هو لقب: ((فخر الدين))، والشاهد على ذلك تلك الكتب التي تترجم الأشخاص تحت ألقابهم، مثل كتاب معجم الألقاب لابن الفوطي[٨].

---

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٢٠، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص٩٦.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص٣٤، وج١٠٦، ص٩٠، وج١٠٧، ص٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١٠٧، ص١٦٢، ومحمد التنكابني، تذكرة العلماء، ص٢٩٣.

(٤) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢.

(٥) الأربلي، كشف الغمّة (نسخة مخطوطة تابعة لمدرسة نمازي خوئي)، آخر النسخة.

(٦) العجلّي، نسبة إلى عجل بن لجيم، اسم قبيلة من بني ربيعة الفرس، انظر السيّد حمد كمال الدين، فقهاء الفيحاء، ج١، ص٨٠.

(٧) محمد التنكابني، المصدر نفسه، ص٤٢٧، وراجع أسد الله الدزفولي، مقابس الأنوار، ص١٢.

(٨) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٦.

ويُنسب الحلّي إلى مدينة الحلّة في بلاد العراق، وعندما يطلق لفظ الحلّي في كلمات الفقهاء المتأخرين إلى زمن المحقق والعلامة، ولا يقيّد بقيد فإن هذا العنوان يراد به ابن إدريس[١]، وقد أتى الشيخ الأنصاري في عدّة مواضع من رسائله «فرائد الأصول» على ذكر ابن إدريس بهذا العنوان[٢]، وعندما يطلق لفظ «الحلّيون» فإن ابن إدريس يكون من بينهم حتماً[٣].

تاريخ ومحلّ الولادة

لا شك في أنّ مدينة «الحلّة» هي مسقط رأس ابن إدريس، إلا أنّ تاريخ ولادته تمّ تحديده في ظل اختلاف في آراء المترجمين والمؤرّخين، فقد قيل:

١ ـ إنه ولد عام ٥٤٤هـ، كما ذهب إليه صاحب كتاب المعارف والمعاريف[٤].

٢ ـ إنه ولد عام ٥٥٨هـ، كما جاء في تأسيس الشيعة[٥]، والذريعة[٦].

٣ ـ إنه ولد عام ٥٤٣هـ، وهو القول المشهور بين أرباب التراجم.

ووسط تعدّد الأقوال، يبدو أن القول الثالث يحظى بنصيب أكبر من الصحّة وإصابة الواقع، إذ وفقاً لما بحثته هنا، تبيّن لي أن القول الأوّل ليس ما يدعمه من مصدر قديم ومن الدرجة الأولى، إضافةً إلى أن اختلافه مع القول المشهور ليس سوى سنة واحدة، وهكذا الحال في القول الثاني، ذلك أن الشيخ آغا بزرك الطهراني نفسه نصّ في رسالته حول حياة الشيخ الطوسي على أن ولادة ابن إدريس

---

(١) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٦، ص٢٨٩.

(٢) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج٢، ص١٥٩.

(٣) محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام، ج٨، ص٤٧٨.

(٤) مصطفى الحسيني الدشتي، معارف ومعاريف، ج١، ص٦٧.

(٥) حسن الصدر، تأسيس الشيعة، ص٣٠٥.

(٦) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٧٥، و٣٣٠.

كانت عام ٥٤٣هـ، وكذلك السيد حسن الصدر نصّ هو الآخر على أن ابن إدريس مات عام ٥٩٨هـ عن خمسةٍ وخمسين عاماً، وهذا معناه أن ولادته كانت عام ٥٤٣هـ، كما أن صاحب معجم مؤلّفي الشيعة قد أخذ ما أخذه عن الذريعة يقيناً، وهذا معناه أن ما جاء في هذه الكتب إمّا من سهو القلم أو من الأخطاء المطبعيّة.

وقد نقل العلامة المجلسي أيضاً عن محمد الجبعي جدّ الشيخ البهائي عن خطّ الشهيد الأول أن ابن إدريس قال: ((بلغت الحلم سنة ٥٥٨هـ))[(١)]. وحيث يتعارف البلوغ في سنّ الخامسة عشرة، عنى ذلك أنّ ولادة ابن إدريس كانت عام ٥٤٣هـ.

وبناءً عليه، فالقول الثالث ـ طبقاً لما نقل عن ابن إدريس نفسه وعن الشهيد الأوّل ـ مقدّم على القولين الآخرين، وهو أقرب إلى عصر ابن إدريس وإلى الواقع، بل ربما أمكننا بشيء من التسامح القول: إنه القول الوحيد في هذا البحث.

وفاة ابن إدريس

وخلافاً لتاريخ ولادة ابن إدريس، حيث شاهدنا اختلافاً بسيطاً ومحدوداً فيه، كان تاريخ وفاته مسرحاً لآراء عديدة مختلفة، نحاول هنا عرضها بأمانةٍ وإعطاء تقييمات موجزة حولها:

١ ـ حُكي عن العلامة المجلسي أنه عثر على صحيفةٍ تدل القرائن الجليّة على أنّها بخطّ ابن إدريس، وقد كتب في آخر هذه الصحيفة أن ابن إدريس فرغ منها في شهر رجب من عام ٧٥٠هـ[(٢)].

---

(١) عبدالرحيم الرباني، مقدّمة بحار الأنوار، ص١٩٦، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٢، ص٢٧٩، وج١٠٤، ص١٩.

(٢) عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج٢، ص٢٤١، وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال، ج٢، ص٧٧.

٢ ـ ينقل صاحب منتهى المقال: «*ثم إنّه ممّا اشتهر في هذه الأزمنة أنّه* ﵀ *توفّي شاباً لم يبلغ خمساً وعشرين سنةً...*»[1].

وطبقاً لهذا الكلام، فإذا كانت ولادة ابن إدريس عام ٥٤٣هـ فإن وفاته يجب أن تكون عام ٥٦٨هـ.

٣ ـ ينقل الشيخ المجلسي بواسطة جدّ الشيخ البهائي عن خط الشهيد الأوّل أنّ ابن إدريس بلغ الحُلُم عام ٥٥٧هـ، وأنّه توفّي عام ٥٧٨هـ[2].

وقد وافق صاحب «تكملة الرجال»[3]، وكذلك مؤلّف «ريحانة الأدب»[4] على هذا القول، ووفقاً لذلك يفترض أن يكون ابن إدريس قد فارق الدنيا عن خمسة وثلاثين عاماً.

٤ ـ يسجّل شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) في كتابه «تاريخ الإسلام» أنّ وفاة ابن إدريس كانت عام ٥٩٧هـ[5]، ويتابعه في ذلك ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)[6]، أحد علماء أهل السنّة. كما يأخذ بهذا القول من علماء الشيعة كلّ من السيّد إعجاز حسين[7]، والعلامة ألفت[8].

وإذا أخذنا بهذا القول تعيّن أن يكون عمر ابن إدريس حين وفاته ٥٤ عاماً.

٥ ـ ويذكر الكفعمي ـ فيما حُكي عنه ـ في رسالته حول وفيّات العلماء، نقلاً

(١) محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال، ج٥، ص٣٤٧.

(٢) عبدالرحيم الرباني، مقدّمة بحار الأنوار، ص١٩٦، ومحمد باقر المجلسي، ج١٠٢، ص٢٧٩، وج ١٠٤، ص١٩.

(٣) عبدالنبي الكاظمي، المصدر نفسه.

(٤) علي المدرّسي، ريحانة الأدب، ج٥، ص٢٦٢.

(٥) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٧ (الهامش).

(٦) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج٥، ص٦٥.

(٧) حسين بن محمّد قلي، كشف الحجب، والأستار، ص٣٠٨.

(٨) محمد باقر ألفت، نفحات الروضات، ص٢٧٩.

عن خطّ «صالح» أحد أولاد ابن إدريس أنه: «*توفّي والدي محمّد بن إدريس* ﷺ *يوم الجمعة وقت الظهر، ثامن عشر شوّال سنة ٥٩٨هـ*»[(١)].

وهو ما يعني أن ابن إدريس توفّي عن ٥٥ عاماً.

وقفة ومحاكمة

يعني القول الأوّل أنّ ابن إدريس كان يعيش في القرن الثامن الهجري، مما يستلزم ـ كما يقول صاحب تكملة الرجال[(٢)] ـ أن يتأخّر ابن إدريس عن العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، والحال أنّه لا شك في أنّ العلامة الحلّي كان متأخراً عن ابن إدريس، بل عن ابن نما الحلّي تلميذُ تلميذِ ابن إدريس نفسه، وهذا معناه أن رفض هذا القول بمكانٍ من الوضوح والجلاء بحيث لا نجد حاجةً إلى البرهنة والاستدلال، والذي يبدو أن أنسب تبرير لهذا الخطأ الفاحش هو القول بأنه قد وقع تصحيف في العدد فأريد ٥٧٠هـ فيما كتب ٧٥٠هـ.

أمّا القول الثاني والثالث، فهما بعيدان عن الواقع، ذلك أن الأخذ بافتراض ولادة ابن إدريس عام ٥٤٣هـ يجعلنا أمام العديد من الشواهد التي تنقد هذين القولين وتردّهما، ونشير هنا إلى بعضٍ يسير من هذه الشواهد:

أ ـ يتّضح من مواضع عدّة من كتاب السرائر أنّ ابن إدريس كان على قيد الحياة عام ٥٨٦هـ، منها ما يذكره في مبحث بيع الخمر، حيث يصرّح بوصول سؤال إليه من بعض أصحابنا الإماميين من أهل حلب عام ٥٨٧هـ[(٣)]، ويصرّح أيضاً في

---

(١) عبدالرحيم الرباني، المصدر نفسه، ص١٩٧، وعباس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٣٨٦، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٥٥، ومحمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال، ج٥، ص٣٤٨.

(٢) عبدالنبي الكاظمي، المصدر نفسه.

(٣) السرائر، ج٢، ص٤٥.

باب الصلح بأن زمانه هو عام ٥٨٧هـ[١]، والأمر نفسه يحصل في مسألة الحبوة وهو عام ٥٨٨هـ[٢]، وأيضاً في كتاب الإرث حيث يذكر إتمامَه له في العام نفسه[٣].

ب ـ يصرّح ابن إدريس في السرائر بأنه رأى أبا المكارم ابن زهرة وكَاتَبَه، ونحن نعرف أنّ أبا المكارم كان توفّي عام ٥٨٥هـ[٤].

ج ـ يقول السيّد فخار الموسوي، تلميذ ابن إدريس، في كتابه المعروف ((الحجّة على الذاهب إلى كفر أبي طالب)) بأنّ الشيخ سعيد بن محمد بن إدريس أخبره عام ٥٨٣هـ...[٥].

د ـ ويكتب ابن قمرويه، تلميذ ابن إدريس أيضاً، في نهاية رسالته ((مختصر في المضايقة)) التي كتبها في حياة أستاذه، بأنّ ابن إدريس أنهاها في العاشر من رجب عام ٥٨٨هـ[٦].

هـ ـ ويكتب ابن إدريس في نهاية كتابه ((مختصر التبيان)) بأنه أنهاه في أواخر ذي الحجّة من عام ٥٨٢هـ[٧].

كلّ هذا، مضافاً إلى ما احتمله بعضهم احتمالاً قويّاً من أنّ كلمة سبعين الواردة في كلام الشهيد، مصحَّفُ تسعين[٨].

أمّا القول الرابع، فرغم الاختلاف الطفيف ما بينه وبين القول الخامس، إلا أن مقارنتهما تفضي إلى لزوم تقديم القول الخامس عليه، ذلك أنّ القول الخامس

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٥٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٨١.

(٥) المصدر نفسه، وعبدالرحيم الرباني، مقدّمة بحار الأنوار، ص١٩٨.

(٦) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢١، ص١٢٤ و١٧٥.

(٧) محمد ابن إدريس الحلّي، مختصر التبيان، ج٢، ص٣٩٤.

(٨) عبدالرحيم الربّاني، المصدر نفسه، والميرزا حسين النوري، المصدر نفسه.

منقول عن ولد ابن إدريس نفسه ((وصاحب البيت أدرى بما في البيت))، كما أنه ـ من جهةٍ أخرى ـ القول الذي أخذ به أكثر المؤرخين والمترجمين لابن إدريس.

وبناءً عليه، يكون ابن إدريس قد توفّي عام ٥٩٨ هـ عن ٥٥ عاماً(١).

مدفن ابن إدريس ومحلّ وفاته

توفّي ابن إدريس في مدينة ((الحلّة)) من بلاد العراق، ومرقده اليوم موجود فيها في محلّة ((جامعين)).

وقد تحوّل المسجد والقبّة اللذين بنيا على ضريحه من قديم الأيام من الآجر والجُص إلى منطقة خربة، إلا أن جمعاً من خيّري الحلّة، من بينهم التاجر الوجيه الحاج حسّان المرجان قاموا بإعادة بنائه عام ١٣٨١هـ، بإجازة من آية الله السيّد محسن الحكيم، وقد رفعوا فوقه قبّةً جميلةً من الحجر الكاشاني، تقوم على أعمدة أربعة، وجعلوا إلى جانبها مأذنةً سامقة.

واليوم تحوّل مرقد ابن إدريس الذي غدا مشتملاً على حسينيّة، ومكتبة ومسجد بمساحة ثلاثة آلاف متر.. غدا مزاراً يؤمّه الزائرون، وتقام فيه المجالس الحسينيّة، والمحافل والاحتفالات الدينية، كما أنه يقع في مكان مناسب من مدينة الحلّة حيث يتّصل بعدة شوارع رئيسية فيها(٢).

---

(١) ينقل الشيخ عبّاس القمّي في ((هدية الأحباب)) ص٥٦، تحت اسم ابن إدريس بيتين من الشعر عن صاحب ((النحبة))، وهما بيتان يدلّانا على ولادة ووفاة وعمر ابن إدريس معاً، يقول:

ثـمّ ابـن إدريـس مـن الفحـول ... ومتقـن الفـروع والأصـول

عنـه النجيب بن نماء الحلّي حكـى ... جاء مبشراً (=٥٤٣) مضى بعد البكاء(=٥٥)

(٢) راجع السيد حمد كمال الدين، فقهاء الفيحاء، ج١، ص٨٥، ويوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨ (الهامش).

ابن إدريس عند العلماء

كانت جملةٌ من أفكار ابن إدريس وآرائه مركزاً للنقد والانتقاد اللذين مارسهما العلماء، إلا أن الجميع لا يفتؤ يذكر ابن إدريس بالمدح والتمجيد، والثناء على شخصيّته البارزة، ويقرّون بالعجز عن وصف مقامه العلمي ومنزلته الفكريّة.

ونذكر هنا بعض النماذج من كلمات العلماء في حقّه، لكي يكون القارئ على بصيرةٍ واطّلاع:

١ ـ ابن إدريس في كلمات العلماء الشيعة

١ ـ ابن داوود الحلّي: ((*محمد بن إدريس العجلي الحلّي، كان شيخ الفقهاء بالحلّة، متقناً في العلوم كثير التصانيف...*))[١].

٢ ـ المحدّث البحراني: ((*كان هذا الشيخ فقيهاً أصولياً بحتاً ومجتهداً صرفاً، وهو أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ، وإلا فكلّ من كان في عصر الشيخ أو من بعده إنما كان يحذو حذوه غالباً إلى أن انتهت النوبة إليه...*))[٢].

٣ ـ الشيخ عبّاس القمّي: ((*شيخ فقيه، ومحقّق نبيه، فخر العلماء والمحقّقين، وحبر الفقهاء والمدقّقين، فخر الأجلّة وشيخ فقهاء الحلّة... وقد أذعن بفضله العلماء المتأخرون وأقرّوا بعلمه وفهمه وتحقيقه...*))[٣].

٤ ـ أسد الله الدزفولي الكاظمي: ((*الشيخ الفاضل الكامل المحقّق المدقّق، عين الأعيان، ونادرة الزمان*))[٤].

٥ ـ الشهيد السعيد القاضي نور الله الشوشتري: ((*الشيخ العالم المدقّق فخر الدين أبو عبدالله محمد بن إدريس العجلي الربعي الحلّي* قدس سره، *تجاوز فخر الدين*

---

(١) ابن داوود الحلّي، الرجال، ص٤٩٨.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٦.

(٣) عبّاس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٣٨٥.

(٤) أسد الله الدزفولي الكاظمي، مقابس الأنوار، ص١١.

الرازي في اشتعال الفهم وتعالي التحليق، وتقدّم في علم الفقه وابتكار النكات على محمد بن إدريس الشافعي، كتاب السرائر ـ أحد مصنّفاته الشريفة ـ دليل ظاهر وبرهان باهر على دقّة فهمه وكثرته، وقد زاد بالكثير من الأبحاث على تصانيف الشيخ الأجلّ أبي جعفر الطوسي، وكانت له على أكثر مسائله الفقهيّة مخالفة أو اعتراض أو استدراك، وقد التحق بدار الخلود في عنفوان شبابه، واستقرّ إلى جوار أهل البيت الأطهار وآب))[١].

٦ ـ **الجابلقي البروجردي:** *((إن التحقيق ـ كما أشرنا ـ أنّ فضل الشيخ المسطور، وعلوّ مرتبته، وارتفاع منزلته في درجتي العلم والوثاقة في هذه الطائفة الصائبة في الأصول، مما لا ينبغي الارتياب فيه، سيّما مع كونه في سلسلة الإجازات، واتّكال الفحول بروايته، وتصحيح أحاديث كثيرة هو في أسانيدها، بل لا يخلو أغلب الطرق منه))*[٢].

٧ ـ **يقول العلاّمة محمد باقر ألفت ما مضمونه:** *محمد بن أحمد بن إدريس الحلّي العجلي، المشهور بابن إدريس، الإمام في الفقه، المحقّق، العلامة، المحدّث، الأصولي الأصيل، كان جليل القدر، فضله أشهر من أن يُذكر، كان من أجلاّء أصحابنا*[٣].

٨ ـ **السيد محسن الأمين:** *((كان من فضلاء فقهاء الشيعة والعارفين بأصول الشريعة))*[٤].

٩ ـ **الميرزا محمد علي المدرّسي:** *((من مفاخر علماء الشيعة أواخر القرن السادس للهجرة، ومن سلالة العلم والكمال، فقيه أصولي، محقّق مدقّق، عميق*

---

(١) القاضي نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين، ج١، ص٥٦٩.

(٢) علي أصغر الجابلقي البروجردي، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، ج٢، ص٤٥٦.

(٣) محمد باقر ألفت، نفحات الروضات، ص٢٧٩.

(٤) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٢٠.

الفكر ودقيق النظر..))[١].

١٠ ـ **المحدّث النوري**: ((*الشيخ الفقيه، والمحقّق النبيه فخر الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن إدريس الحلّي العجلي، العالم الجليل المعروف، الذي أذعن بعلوّ مقامه في العلم والفهم، والتحقيق والفقاهة، أعاظمُ الفقهاء في إجازاتهم وتراجمهم*))[٢].

١١ ـ **عبدالنبي الكاظمي**: ((*وأمّا حاله، فجلالته بين الطائفة، وتسليمهم لفضله وتحقيقه ومهارته في الفقه أشهر من أن يذكر*))[٣].

١٢ ـ **محمد التنكابني**: ((*محمد بن إدريس... شيخ فاضل كامل، مدقّق، عين الأعيان، نادرة الزمان، فخر الدين، أبو عبدالله...*))، قد وصفه في تذكرة العلماء *بفحل العلماء ورأس الفضلاء، مشكاة الأنوار والضياء، واقف سرائر العلوم..*[٤].

١٣ ـ **بحر العلوم**: حيث يصفه بالشيخ المحقق والمدقّق[٥].

١٤ ـ **الشهيد محمد باقر الصدر**: الذي يصفه بالفقيه المجدّد[٦].

٢ ـ ابن إدريس في إجازات العلماء الشيعة

١ ـ الشهيد الأوّل: يعبّر في بعض إجازاته عن ابن إدريس بقوله: ((الإمام العلامة)) و((شيخ العلماء)) و((حبر المذهب))[٧].

٢ ـ ويصفه الشهيد الأوّل في إجازته لابن خازن الحائري بالشيخ العلامة

---

(١) محمد علي المدرّسي، ريحانة الأدب، ج٧ و٨، ص٣٧٧.

(٢) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٠.

(٣) عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج٢، ص٣٤٢.

(٤) محمد التنكابني، قصص العلماء، ص٤٢٦، ومثله: تذكرة الفقهاء، ص٢٩٣.

(٥) محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج٣، ص٢٢٩.

(٦) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٦٩ و٧٢.

(٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٩٧.

والمحقّق[(١)].

٣ ـ ويذكره والد العلامة المجلسي في إجازته لإبراهيم اليزدي بأوصاف، حيث يقول: ((الشيخ الأجلّ العلامة المحقّق المدقّق))[(٢)].

٤ ـ ويأتي المحقّق الكركي في إجازاته المتعدّدة على وصف ابن إدريس بأوصاف راقية وبديعة قلّ ما تُرى في إجازات العلماء الأخرى، من بينها إجازته للشيخ حسين الحرّ العاملي حيث يقول فيها: ((الإمام الفاضل الأوحد الكامل، الجامع بين شتات العلوم، الشيخ الفقيه، حبر المذهب))[(٣)]، كما يقول عنه في إجازته للشيخ أحمد العاملي: ((الشيخ الإمام المحقّق، قدوة المتأخّرين))[(٤)]، وفي إجازته لعبد العلي الاسترآبادي يقول: ((الشيخ الفقيه الإمام الحبر المحقّق))[(٥)]، وفي إجازته أيضاً للقاضي صفي الدين يقول: ((الشيخ الإمام السعيد المحقّق، حبر العلماء والفقهاء، فخر الملّة والحقّ والدين))[(٦)].

ويقول عنه أخيراً في إجازته لإبراهيم الخانياري: ((الشيخ الإمام العلامة، ملك العلماء، الحبر الفقيه...))[(٧)].

٥ ـ ويذكره الشهيد الثاني في إجازته لوالد الشيخ البهائي بالقول: ((الشيخ الإمام العلامة المحقّق))[(٨)].

٦ ـ ويقول عنه الشيخ أحمد العاملي في إجازته لعبد الله الشوشتري إنه:

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١٠٧، ص٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١٠٥، ص٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٧) الأربلي، كشف الغمّة، نسخة مخطوطة في مدرسة نمازي خوي.

(٨) محمد باقر المجلسي، المصدر نفسه، ص١٥٨.

((الشيخ الأجلّ الأوحد المحقّق المنقّب))[(١)].

٧ ـ وينعته العلامة المجلسي في إجازته للفاضل المشهدي بسمات ((الشيخ الأعلم الأفهم، فحل العلماء المدقّقين))[(٢)].

٨ ـ ويصفه الشيخ إبراهيم القطيفي في إجازته لابن تركي بالقول: ((الإمام المحقّق والحبر المدقّق، أبو عبدالله شمس الملّة والحقّ والدين))[(٣)].

٣ ـ ابن إدريس في كلمات علماء أهل السنّة

١ ـ ابن الفوطي الشيباني: ((فخر الدين أبو عبدالله محمد بن إدريس العجلّي الحلّي، من فضلاء الشيعة، والعارفين بأصول الشريعة))[(٤)].

٢ ـ شمس الدين الذهبي: ((محمد بن إدريس، فقيه الشيعة، وعالم الرافضة في عصره، لم يكن له نظير في الفقه))[(٥)].

ويقول الذهبي في موضع آخر: *((العجلي، رأس الشيعة، وعالم الرافضة، العلامة أبو عبدالله محمد بن إدريس ابن أحمد بن إدريس العجلي، الحلّي، صاحب التصانيف... وله بالحلّة شهرة كبيرة، وتلامذة))*[(٦)].

٣ ـ صلاح الدين الصفدي: *((فقيه الشيعة، محمد بن إدريس بن أحمد بن إدريس الشيخ أبو عبدالله العجلي الحلّي، فقيه الشيعة، وعالم الرافضة في عصره، كان عديم النظير في الفقه... وله تلامذة وأصحاب، ولم يكن في وقته مثله، ومدحه بعض الشعراء بقصيدة فضّله فيها على الشافعي، توفّي سنة سبع وتسعين*

---

(١) المصدر نفسه، ج١٠٦، ص٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١٠٧، ص١٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج١٠٥، ص٩٦.

(٤) ابن الفوطي الشيباني، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٦.

(٥) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ص٣١٤.

(٦) المصدر نفسه، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢.

وخمسمائة))[(١)].

٤ ـ ابن حجر العسقلاني: ((*محمد بن إدريس العجلي الحلّي، فقيه الشيعة وعالمهم، له تصانيف في فقه الإماميّة، ولم يكن للشيعة في وقته مثله، مات سنة سبع وتسعين وخمسمائة))*[(٢)].

٥ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي: ينعت ابن إدريس في شرحه للنهج بـ((*الفقيه الإمامي))*[(٣)].

السمات البارزة في شخصيّة ابن إدريس

تتكامل الأبعاد المختلفة في الشخصيات الكبيرة من جميع الجهات، فتغدو الشخصيّة مسرحاً لنموّ إيجابي للصفات الإنسانية، ويتحوّل القلب إلى درر متلألئة تنعكس فيها تجليّات الصفات الإلهيّة، وهذا يعني أنّ تلك الشخصيات تسير في طريق تهذيب ذاتها وهداية غيرها دون أن تتورّط بالانحصار في النمو ذي البعد الواحد، فلا تأسف في سعيها هذا طيلة عمرها على أمر، بيد أنّه ـ وفي الوقت عينه ـ تبرز جملةٌ من الصفات وتطفو أكثر على السطح مما يؤدّي إلى اشتهار هذه الشخصيّات بتلك الصفات البارزة.

والشخصية التي ندرسها هنا ليست استثناءً من هذه القاعدة، ونحن ساعون هنا لتلمّس بعض تلك الخصوصيّات البارزة في شخصية ابن إدريس.

١ ــ النبوغ الذاتي

تمتّع ابن إدريس بذكاء خاص، وقد غذّى هذا الذكاء وفعّله عبر تربيةٍ متواصلةٍ له حتّى بلغ رشده ونضجه، وقد كشفت نتاجاته العلميّة التي عالج فيها

---

(١) خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢، ص١٨٣.

(٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج٥، ص٧٥.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١ و٢، ص٣٩.

موضوعات فقهية وغيرها لا سيما كتابه الثمين ((السرائر))، كشفت عن مدى الدقّة، والنقد المحكم... لنظريات الطوسي وأفكاره، كما أرشدت إلى القلم المنهجي، والنصّ الأدبي، والاستدلالات الشاملة والعميقة.. التي امتاز بها، مما يكشف عن نبوغ فكري، وطاقات ذاتية ممتازة، كما أنّ تصريح جمع من العلماء ببلوغ ابن إدريس مرتبة الاجتهاد في سنيّ شبابه الأولى شاهد آخر على مدّعانا هذا، إذ يكتب التنكابني في ((قصص العلماء)) قائلاً: ((أدرك ابن إدريس الاجتهاد، وهو بعمر الـ ٢٥ سنة، وهذا كثير الوقوع، وقد اشتغلتُ باستخراج المسائل في عمر الـ٢٢))[1].

٢ ــ التفكير الحرّ

لا شك في أنّ عدم وجود تفكير حرّ يمثّل ضربة قاصمة مهلكة لكيان العلم والمعرفة، ضربةً تعيق قافلة العلم والمعرفة عن بلوغ مقصدها ونيل أهدافها المرجوّة، ومن هنا، لم نجد ابن إدريس مهزوماً في ساحات العلم والمعرفة، بل وجدناه خلاّقاً للمفاهيم والأفكار، مبدعاً في عطائه العلمي يقدّمه في ميدان المعرفة بلا خوفٍ أو وجل، وبدل أن يخنق فكره في حصار المعروض في سوق العلم آنذاك، عدّ ظاهرة التقليد والاتّباع من بلاءات عصره ومصائب دهره ليحمل بكل شجاعةٍ وإقدام عليها، ليهدم بنيانها ويبيد كيانها.

لقد حطّم ابن إدريس أسطورة الاتّباع الأعمى، ولم تهدأ نائرته في كتاب ((السرائر)) دون محاربتها على الدوام، بحيث يظنّ القارئ لهذا الكتاب أنّ الهدف الأصلي من ورائه لم يكن سوى الإطاحة بالتقليد، وتحذير المقلّدين من سلوكهم الاتّباعي هذا.

---

(١) محمد التنكابني، قصص العلماء، ص٤٢٧.

٣ ـ الشجاعة العلمية والجرأة الفقهيّة

ثمّة في ميدان العلم والمعرفة من يقدّم نفسه داعيةً للفكر والنظر والإبداع، دون أن يكون أكثر من مدّعٍ مزيّف، وثمّة من تكون لديه تلك القدرة على الخلق والإبداع إلا أنّه ينهزم أمام البضائع العلمية المعروضة في سوق المعرفة، فيتراجع أمام حضورها وينهزم أمام سطوتها وسيطرتها، فلا يبدي جرأةً على طرح أفكاره والتصريح بآرائه.

وفي البين فئة ثالثة تمتاز بإنتاج حقيقي للفكر والمعرفة، وجرأةٍ قلّ نظيرها لعرض نتاجها الفكري على الملأ، ومن هذه الفئة كان ابن إدريس، فقد استطاع بخصلتي الإبداع والجرأة تقديم خدمات كبيرة للفقه الشيعي.

٤ ـ التضحية والفداء

يحتاج القيام بالأعمال الكبيرة، ونقد أفكار العظماء من أهل العلم والمعرفة، وخوض صراع محتدم مع المحيط الموبوء بالأمراض... ذلك كلّه بحاجة ماسّة إلى إيثار، وتضحيةٍ، وفداء و... فلا سبيل لأيّة إصلاحات ثقافية ـ اجتماعيّة إلا هذا السبيل ولا طريق غيره.

لقد عاش ابن إدريس في عصر ابتلعت الجهالة والإعراض عن العلم أطراف المجتمع وأكنافه، فكان على من يأتي برأي جديد أو كلامٍ حدِث أن يهيّء نفسه لتلقّي مختلف أنواع التهم والافتراءات.

وإضافةً إلى ذلك، امتاز عصر ابن إدريس بظهور فقيه بارز ذي شهرة واسعة مثل الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري، وقد أدّى ظهوره إلى توافر أرضية خصبة تسدّ الطريق أمام نقد أفكاره أو التعاطي معها بروح نقديّة، لكن مع ذلك كلّه، ورغم هذه الظروف، تصدّى ابن إدريس بكلّ شجاعة وإيثار وتضحية قلّ نظيرها لمواجهة ظاهرة الاتّباع والجهل والتقليد، مشكّلاً ـ بخلقه أفكاراً جديدة ـ نقطة تحوّل أساسيّة في تاريخ تطوّر الفقه الشيعي.

الخدمات العلمية ـ الثقافية لابن إدريس

١ ـ ابن إدريس وجمع التراث الحديثي

لم يكن ابن إدريس فقيهاً بارزاً فحسب، بل كان محدّثاً كبيراً ذا منزلة سامية أيضاً، لقد استطاع باهتمامه بأحاديث أهل البيت عليهم السلام وجمعه أصول الرواة وكتبهم، أن ينقل هذا التراث الثمين إلى الأجيال اللاحقة، مقدّماً بذلك خدمةً ممدوحة لثقافة أهل البيت عليهم السلام.

يمدح البعض الأبعاد العلميّة لابن إدريس فيتحدّث عن وثاقته، وعن دوره الروائي فيقول: ((...سيّما مع كونه في سلسلة الإجازات، واتّكال الفحول بروايته، وتصحيح أحاديث كثيرة هو في أسانيدها، بل ولا يخلو أغلب الطرق منه))[(١)].

ويعتقد فريق آخر أن إبن إدريس وصلت إليه بعض الأصول ومصنّفات السلف من الشيعة، وأنّه آخر من قدّم لنا معلومات عن هذا التراث واتحفنا بمعطيات هامّة حوله[(٢)].

وحول هذه النقطة بالذات يتحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي فيقول: ((*وقد أثنى عليه علماؤنا المتأخّرون، واعتمدوا على كتابه، وعلى ما رواه في آخره من كتب المتقدّمين وأصولهم...*))[(٣)].

وعلى أيّة حال، فإن ((مستطرفات السرائر)) بما يحويه من أحاديث لم تسطر في الكتب وفوائد لم تُقَل على لسان، شاهد صادق على دور ابن إدريس في مجال جمع الأحاديث وحفظها، كما أنّ ورود إسم ابن إدريس الحلّي في الإجازات يؤكّد هو الآخر على مكانته الروائية ودوره في هذا المجال[(٤)].

---

(١) علي أصغر الجابلقي البروجردي، ظرائف المقال، ج٢، ص٤٥٦.

(٢) راجع: دائرة المعارف بزرك إسلامي، ج٢، ص٧١٩.

(٣) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٤٣.

(٤) فقدت الإجازات في عصرنا ذلك المقام الذي كانت تحظى به سابقاً، وانخفض حجم الاهتمام ⟸

⇐

بها والسعي وراءها، رغم أنّ هذه الإجازات من شأنها أن تقدّم لنا معطيات هامّة، من قبيل التعرّف على المشايخ، والتلاميذ، والمشتركين في الطبقات، وبعض المواصفات التي كان يتحلّى بها البعض، والأهم دور البعض في مجال الرواية ونقل الحديث و... ومن هنا، ولكي ندلّل على تلك المنزلة الروائية التي حظي بها ابن إدريس نذكر جملةً من الإجازات التي جاء فيها ذكر اسمه، وذلك بشكل موجز ومفهرس:

١ ـ الإجازة الكبيرة للعلامة الحلي لبني زهرة الحلبي (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٤، ص٦٠)، ٢ ـ إجازة بعض الأفاضل (المصدر نفسه، ص١٥٥)، ٣ ـ إجازة الشهيد الأوّل لابن الخازن الحائري (المصدر نفسه، ص١٨٩)، ٤ ـ إجازة الشهيد للشيخ شمس الدين (المصدر نفسه، ص١٩٧)، ٥ ـ إجازة العلامة البيّاضي للشيخ ناصر البويهي (المصدر نفسه، ص ٢٥٥)، ٦ ـ إجازة المحقّق الكركي لعبدالعالي الاسترآبادي (المصدر نفسه، ج١٠٥، ص٦٦)، ٧ ـ إجازة المحقّق الكركي للقاضي صفي الدين (المصدر نفسه، ص٧٣)، ٨ ـ إجازة المحقّق الكركي للحسين بن الشيخ شمس الدين محمد الحرّ العاملي (المصدر نفسه، ص٥٦)، ٩ ـ إجازة المحقّق الكركي للشيخ أحمد العاملي (المصدر نفسه، ص٦٢)، ١٠ ـ إجازة المحقّق الكركي للشيخ علي الميسي (المصدر نفسه، ص٤٥)، ١١ ـ إجازة المحقق الكركي للحسين الاسترآبادي (المصدر نفسه، ص٥١)، ١٢ ـ إجازة أبي جمهور الأحسائي للسيّد محسن الرضوي (المصدر نفسه، ص١١)، ١٣ ـ إجازة الشيخ إبراهيم القطيفي لشمس الدين بن تركي (المصدر نفسه، ص٩٦)، ١٤ ـ إجازة الشيخ إبراهيم القطيفي لشمس الدين الاسترآبادي (المصدر نفسه، ص ١١٤)، ١٥ ـ إجازة الشهيد الثاني لوالد الشيخ البهائي (المصدر نفسه، ص١٥٨)، ١٦ ـ إجازة الشيخ علي بن هلال الجزائري للشيخ عبدالعالي (المصدر نفسه، ص٣٤)، ١٧ ـ إجازة حسن بن الشهيد الثاني للسيد نجم الدين بن محمد الحسيني (المصدر نفسه، ج١٠٦، ص١٧)، ١٨ ـ إجازة الشيخ أحمد العاملي لعبدالله التستري (المصدر نفسه، ص٩٠)، ١٩ ـ إجازة حسن علي التستري لمحمد تقي المجلسي (المصدر نفسه، ج١٠٧، ص٣٩)، ٢٠ ـ إجازة محمد تقي المجلسي لإبراهيم بن محمد اليزدي (المصدر نفسه، ص١٧٠)، ٢١ ـ إجازة الآغا حسين الخوانساري لأمير ذو الفقار (المصدر نفسه، ص٨٩)، ٢٢ ـ إجازة العلامة محمد باقر المجلسي للفاضل المشهدي (المصدر نفسه، ص١٦٢)، ٢٣ ـ إجازة الشيخ الحرّ العاملي للسيد محمد باقر

⇔

٢ ـ دور ابن إدريس في تكامل الفقه الشيعي

كان لابن إدريس ـ بنبوغه الفكري وجرأته العلمية ـ دوراً لا يُنكر في تكامل الفقه الشيعي، وسوف نتحدّث بشكل مفصّل ومسهب حول هذا الموضوع إن شاء الله تعالى في الفصل الخامس من فصول هذا الكتاب، فانتظر.

٣ ـ ابن إدريس وتأسيس المركزيّة العلميّة في الحلّة

حتى زمن الشيخ الطوسي، كانت بغداد والنجف من أكبر المراكز العلمية والفقهية الشيعية وأكثرها إزدهاراً، إلا أنّ غروب شمس الطوسي وما جرى على هاتين المدينتين من أحداث ووقائع أدّيا إلى ضعف مكانتهما وتراجع نموّهما حتّى مدّة معيّنة، وقد ظهرت عقب ذلك ـ وتدريجياً ـ مدينة الحلّة على المسرح العلمي لتتحوّل ـ انطلاقاً من موقعها الخاص ـ إلى مركز كبير يستوعب ظهور علماء شيعة جدد.

وقد ساعد وجود شخص ابن إدريس في هذه المدينة، كونه من أكبر فقهاء الشيعة في ذلك الزمان وأبرزهم وأشهرهم، في منحها دوراً أكبر لتتحوّل إلى قاعدة مركزيّة هامّة من قواعد العلم والفقاهة والمعرفة، لا بل إنه ساهم في تأسيس هذا الواقع الجديد الذي شهدته المدينة[(١)]، كما كانت جهوده ونشاطاته فيها بمثابة الأرضية التي ساعدت فيما بعد على ظهور علماء منها، ذاع صيتهم واشتهر اسمهم في سماء العلم والاجتهاد كالعلامة الحلّي، والمحقّق الحلّي، مما جعله ـ أي ابن

⇐

الاصفهاني (نسخة خطية لأصول الكافي، مكتبة الزهراء، اصفهان، رقم ٢٠٦٠)، ٢٤ ـ إجازة المحقق الكركي لإبراهيم الخانياري (آخر النسخة الخطية، كشف الغمة للأربلي، مدرسة نمازي خوي، رقم: ١٦١)، ٢٥ ـ إجازة علي بن حسن العاملي لآغا جاني (مذكرات السيّد أحمد الحسيني الإشكوري)، ٢٦ ـ إجازة الحاج حسين النيشابوري الملكي (آخر النسخة الخطيّة لتهذيب الأحكام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، رقم ١٠٥١٧).

(١) عبدالهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٤١، ومحمد جعفر الهرندي، فقه وفقهاء، ص٢٢٤، نقلاً عن جعفر الخليلي في موسوعة العتبات المقدّسة، ج٧، قسم النجف.

إدريس ـ ذا فضل عظيم على عالم التشيّع، سيما الحوزات الفقهية.

٤ ـ تربية الطلاب والعلماء

لم يغفل ابن إدريس، إلى جانب خدماته الثقافية، عن تربية نخبة من العلماء البارزين، فقد سطع نجم جماعةٍ نهلوا من نمير علمه وارتووا الماء الزلال من نبع معرفته، فصاروا علماء وفقهاء من الدرجة الأولى من أمثال السيّد فخّار الموسوي، وابن نما الحلّي، الذين تربّوا في مدرسة ابن إدريس.

وسوف نأتي على ذكر هؤلاء بشيءٍ من التفصيل في نهاية هذا الفصل تقريباً بإذن الله تعالى.

٥ ـ التأليف والنتاج العلمي لابن إدريس

خاض ابن إدريس غمار التأليف والتصنيف، فأنتج العديد من الكتب والرسائل انطلاقاً من حرصه الشديد على تخليد العلم والمعرفة، فقدّم للمكتبة الإسلامية نتاجاً قيماً من الدراسات، كانت له خدماته للفكر الشيعي عموماً، ومن بين تراث الشيخ ابن إدريس، نجد كتاب ((السرائر)) أحد مصنّفاته القيمة، وسوف نشرّح ـ بعون الله تعالى ـ هذا الكتاب، ونشبعه درساً وتحليلاً في الفصل الثاني القادم.

٦ ـ استنساخ الآثار العلمية الشيعية والحفاظ على التراث الشيعي

أبدى ابن إدريس اهتماماً مميّزاً بالحفاظ على نُسَخ الكتب التي وصلته، واستنساخها، ونقل هذا التراث الثقافي الكبير إلى الأجيال اللاحقة، ليقدّم بذلك خدمةً عظيمة لكنوز الموروث العلمي الشيعي، ونحن مشيرون هنا إلى بعض هذه النسخ التي عمل عليها ابن إدريس:

١ ـ قرب الإسناد للحميري: وقد استنسخ ابن إدريس هذا الكتاب في شهر رمضان عام ٥٧٤هـ عن نسخةٍ له بخطّ أبي الغنائم محمد بن حسين بن مهجناز البزّاز[(١)]. وقد استنسخ العلاّمة المجلسي الكتاب نفسه من النسخة التي خطّها ابن

---

(١) علي نقي المنزوي الطهراني، فهرس مكتبة جامعة طهران، ج٣، ص١٤٥١، وحسين بن محمد قلي، كشف الحجب والأستار، ص٤.

إدريس بيراعه[١].

٢ ـ مصباح المتهجّد: وقد أتمّ ابن إدريس استنساخه لهذا الكتاب عام ٥٧٠هـ، وقد أشار في نهاية الكتاب إلى مدى الجهود والمشاق التي بذلها وتحمّلها في استنساخه، محذّراً الآخرين من إحداث تغيير أو تبديل فيه[٢].

٣ ـ الصحيفة السجّاديّة: تعدّ نسخة ابن إدريس من أقدم نسخ الصحيفة السجّاديّة، كما أننا نلاحظ ورود اسمه في سلسلة رواة هذه الصحيفة[٣].

٤ ـ رجال الطوسي: وقد استنسخه ابن إدريس وصحّحه من خطّ الشيخ الطوسي نفسه[٤].

٥ ـ كتاب السكوني: يقول ابن إدريس في كتابه «السرائر»، ذيل ترجمته للسكوني: «وله كتاب، يعدّ في الأصول، وهو عندي بخطّي، كتبته من خطّ ابن أشناس البزّار، وقد قُرِءَ على شيخنا أبي جعفر، وعليه خطّه إجازةً وسماعاً لولده أبي علي، ولجماعة رجال غيره»[٥].

٦ ـ ومن جملة النسخ التي يحتمل أن تكون بخطّ ابن إدريس أيضاً، نسخة «الجواهر في الفروع» للقاضي ابن البرّاج الطرابلسي[٦]، و«معدن الجواهر أو نزهة النواظر» للعلاّمة الكراجكي[٧].

---

(١) علي نقي المنزوي الطهراني، المصدر نفسه، ص١٥٢، نقلاً عن محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص١١.

(٢) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجّد، ص١٤ و١٥ و٧٩٠.

(٣) علي نقي المنزوي الطهراني، المصدر نفسه، ج١٢، ص٥٥ و١٦٢.

(٤) الشيخ الطوسي، رجال الطوسي، ص٥٢١.

(٥) السرائر، ج٣، ص٢٨٩.

(٦) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٥، ص٢٥٧.

(٧) المصدر نفسه، ج٢١، ص٢٢٢.

بيئة ابن إدريس أو الحياة في مدينة الحلّة

تعدّ مدينة الحلّة من المدن العراقيّة المشهورة، وهي تقع ما بين النجف وكربلاء على ضفاف نهر الفرات، وقد كانت الموقعية التي تمتّعت بها هذه المدينة سبباً في صيرورتها مناخاً مناسباً لتنشئة العلماء البارزين ونجوم العلم الساطعة، مما جعل اسم الحلّة والحلّيين يشرق على تاريخ الفقه الشيعي، ويضيء سماء الفكر الإمامي مبدّداً العتمة والظلام.

وما يبدو أنه بعض العوامل الأساسية التي منحت هذه المدينة هذا الدور وتلك المكانة هو:

١ ــ التشيّع

كانت مدينة الحلّة منذ تأسيسها الأوّل بلداً شيعيّاً، بل يستفاد من بعض الروايات أن هذه البلاد كانت محلاً لاهتمام أئمة الشيعة عليهم السلام أنفسهم منذ زمن بعيد إذ: ((*عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي حمزة الثمالي عن الأصبغ بن نباتة قال: صحبت مولاي أمير المؤمنين عليه السلام عند وروده إلى صفّين، وقد وقف على تلّ غزير، ثم أومئ إلى أجمّة ما بين بابل والتلّ، وقال: مدينة وأيّ مدينة، فقلت: يا مولاي أراك تذكر مدينة، أكان ههنا مدينة وانمحت آثارها، فقال: لا، ولكن ستكون مدينة يقال لها: الحلّة السيفيّة، يمدّنها رجل من بني أسد، يظهر بها قوم أخيار، لو أقسم أحدهم على الله لأبرّ قسمه*))[١].

ويتحدّث القاضي نور الله الشوشتري حول تشيّع أهل الحلّة فيقول: ((لا يحتاج تشيّع أهل الحلّة إلى دليل، فقد كان الكثير من المتأخّرين والفضلاء والمجتهدين منها))[٢].

---

(١) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٢، ص٢٧٠، نقلاً عن بحار الأنوار، كتاب السماء والعالَم، وعبّاس القمّي، الكنى والألقاب، ج٢، ص١٨٩.

(٢) القاضي نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين، ج١، ص٥٧.

لقد كان تشيّع أهل الحلّة، لا سيما بعد تشيّع مؤسّسيها المزيديين، ذا دور مؤثّر في نموّ الفكر الشيعي في هذه البلاد.

٢ ـ محبّة مؤسّسي الحلّة للعلم

من العوامل الهامّة والمؤثّرة في تنامي حركة العلم والمعرفة في الحلّة وجود تيار محبّ للعلم فيها، لقد تأسّست مدينة الحلّة عام ٤٩٥هـ على يد سيف الدولة صدقة بن دبيس المزيدي[(١)]، ولهذا عرفت منذ القدم بحلّة المزيديّة، نسبةً إلى بني مزيد من قبيلة سيف الدولة، كما عرفت بالحلّة السيفيّة نسبةً إلى سيف الدولة نفسه[(٢)].

لقد كان سيف الدولة وقبيلته من الشيعة[(٣)]، وقد كان حاكماً من أهل الفضل، محبّاً للعلم، وقد اهتمّ اهتماماً شديداً بإدارته للحلّة وعمرانها، سيما بالقضايا الثقافيّة، ونشر العلم فيها، وتعدّ مكتبة سيف الدولة المؤلّفة من ألفي مجلّد شاهداً صادقاً صارخاً على مدى ثقافته وحبّه للعلم ورغبته فيه[(٤)].

وإضافةً إلى ذلك، قدّر سيف الدولة العلماء والأدباء واحترمهم، وقد كانت مساندته لهم ودعمه باعثاً على إقبال أصحاب الفكر ورجالات الأدب على مدينة الحلّة وقصدهم إيّاها من مناطق مختلفة، مما زاد في حرارة المناخ العلمي فيها، حتى اتّخذها بعضهم وطناً له[(٥)].

ومن الواضح أن بلداً يقوم على حبّ العلم وعشق المعرفة، وينبني على سواعد طلاب العلم ومحبّيه لا محالة بلد مبارك، يشكّل أرضيةً خصبة ومناسبة لنموّ العلم،

---

(١) يوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج١، ص٢٢، نقلاً عن ياقوت الحموي، معجم البلدان، حرف الحاء، واللام.

(٢) حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ج٢، ص١٢٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) راجع: يوسف كركوش الحلّي، المصدر نفسه، ج٢، ص٣.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص٤.

وتنامي المعرفة، وتربية العلماء الكبار من أمثال ابن إدريس.

٣ ـ المناخ الطبيعي الملائم[(١)]

لا يرتاب شخص في أنّ التعليم والتعلّم بحاجةٍ إلى توفير ظروف ملائمة ومتنوّعة في الوقت نفسه، ومن جملة هذه الظروف، وجود مناخ طبيعي مناسب، سيما على صعيد الماء والهواء، ومن هذه الناحية تبرز مدينة الحلّة بوصفها مدينةً ذات ماء وفير وهواء معتدلٍ مناسب، وتبدو هناك طبيعتها الجميلة الخلابة وأجواؤها المسرّة الرائعة، وهو ما يؤدي إلى جذب أهل الفكر والمعرفة وتشجيعهم على استيطانها والحضور فيها انطلاقاً مما يلعبه هذا المناخ من تأثير رئيس في تربية جسمانية سالمة وطراوة روحية ونضارة نفسية تكوّن بمجموعها تربيةً عقلية وعقلانية صحيحة. وهذا الجذب والاستحضار للأدمغة وأولي الألباب يساهم مساهمةً فاعلةً في ازدهار أسواق العلم ومحافل الأدب.

عصر ابن إدريس ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً

القرن السادس الهجري، القرن الذي ولد فيه ابن إدريس وغاب فيه عن الدنيا، القرن الذي اشتمل أحداثاً مختلفةً على الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي، كان من بينها الحروب الصليبية بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي، تلك الحروب التي دامت حوالي القرنين من الزمان شدّةً وضعفاً (٤٩٠ ـ ٦٩٠هـ) واستوعبت بأحداثها بلاد الشام ومصر وآسيا الصغرى[(٢)].

وكان تنامي التصوّف الإسلامي وتكامله وشيوع التيارات الصوفية الواسعة وتأسيس الخانقات وتسليط الضوء أكثر فأكثر ناحية مجالس الوعظ والتذكير... من أبرز المعالم الثقافية في ذلك العصر[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) راجع نور الله كسائي، مدرس نظامية، ص١٢.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

كما أن السجالات المذهبية والجدالات الفِرْقية كانت هي الأخرى من المعالم المميزة للقرن السادس الهجري، وهو مَعْلَمٌ ترك آثاره في أفكار ابن إدريس وسلوكيّاته، ففي هذا العصر شاعت الخلافات العميقة بين الشيعة والسنّة والأشعريّة والمعتزلة، وراجت الصراعات الداخلية بين المذاهب الأربعة، سيما الشافعية والحنفية وأنصارهما، وشملت هذه الخلافات والصراعات أرجاء العالم الإسلامي، سيما منها خراسان وأصفهان وبغداد.

لقد بلغت المنافسات المذهبية في ذلك العصر حدّاً تجاوز مجرّد الحوارات العلميّة بين الفقهاء ورؤساء المذاهب، فانجرّ ذلك إلى ظهور أحزاب وجماعات في أوساط المسلمين، بل تعدّى الأمر ليبلغ حدّ المشاحنات والاشتباكات بالأيدي وغيرها، إلى أن خصّ أغلب المؤرّخين لهذه الحقبة الزمنية، قسماً كبيراً من مدوّناتهم لرصد هذه الحوادث التاريخية الصاخبة[1].

وقد كانت سيطرة السلاجقة على قسمٍ من العالم الإسلامي أحد العوامل الرئيسيّة المؤثرة في هذه النزاعات المذهبية، لا سيما السياسات الثقافية التي انتهجها بعض حكّامهم ووزرائهم.

وقد حكم السلاجقة ـ بسيطرتهم على بلاد خراسان ـ من عام ٤٢٩هـ إلى عام ٥٩٧هـ ، أي لعام واحدٍ قبل وفاة ابن إدريس، وكان الحكّام السلاجقة يدينون بالمذهب السنّي، كما كان لهم نفوذ متزايد على الخلفاء العبّاسيين.

لقد أشعل الخواجه نظام الملك الطوسي، الوزير السلجوقي المقتدر، نيران الفتنة والاختلاف بين المذاهب الإسلاميّة سيما الشيعة والسنّة، عندما أسّس المدارس النظامية على أساسٍ من التعصّب الخاص للمذهب الشافعي، مبدياً معارضةً شديدةً للشيعة، سيما الطائفة الإسماعيلية منهم[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٧، ولمزيد من الاطلاع يراجع: ابن الجوزي، المنتظم، وابن الأثير، الكامل، وابن خلكان، وفيات الأعيان، وابن كثير، البداية والنهاية.

(٢) انظر: نور الله كسائي، المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٧.

وقد استدعت هذه المناقشات الحامية التي كوّنت مناخاً عالياً للتفرقة والتشرذم نتائج بالغة، ومن هنا يمكننا أن ندرس بعض المواقف الحادّة التي اتخذها ابن إدريس من الرواة السنّة في ضوء هذا الواقع التاريخي.

لقد قضى ابن إدريس خمساً وخمسين عاماً ـ حصيلة عمره المبارك ـ في العصر العباسي، فقد أمضى مرحلة الطفولة إلى سنّ الثانية عشرة في عهد خلافة المقتفي (٥٣٠ ـ ٥٥٥هـ)، وأكمل مرحلة المراهقة وبدايات الشباب حتّى الثالثة والعشرين من عمره في خلافة المستضيء (٥٦٦ ـ ٥٧٥هـ)، وقضى شبابه وكهولته ـ أي ٢٣ سنة الأخرى من حياته ـ في زمان خلافة الناصر (٥٧٦ ـ ٦٢٢هـ).

وطيلة هذه الفترة، كان الأمراء المعيّنون من جانب الخلفاء العباسيين لإدارة مدينة الحلّة على قدرٍ من الصلاح والجدارة، فقد أوكل المستضيء العباسي إمارة الحلّة عام ٥٧١هـ ـ عندما كان ابن إدريس في أوج شبابه وقدرته العلمية ـ إلى أبي المكارم مجير الدين طاشتكين، ليحكم المدينة ثلاثة عشر عاماً، ويتحدّث ابن جبير في رحلته عن هذا الأمير بكل خير وثناء[(١)]، كما يصفه المؤرخ الشهير ابن الأثير بالرجل الصالح صاحب السيرة الحسنة، الكثير العبادة الميّال إلى التشيّع[(٢)].

وبعد المستضيء، أوكلت الخلافة العباسية إلى الناصر، وفي زمنه، قضى ابن إدريس الشطر الأعظم من حياته العلمية، كما بلغت إمارة طاشتكين بعد مدّة جمال الدين قشتمر، وهو أمير آخر عرف بالسيرة الحسنة واتسم بالشجاعة والكرم، والهمّة العالية، والحسن والخير الكثير[(٣)].

وعليه، يمكننا الخروج بهذه النتيجة، وهي أنّ عصر ابن إدريس كان من الناحية السياسية، في إطار منطقة الحلّة، ذا مناخ مناسب لتقدّم العلم وتطوّر

---

(١) انظر: يوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج١، ص٥٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٣.

المعرفة، لا أقلّ أنه لم تكن هناك موانع وعوائق جوهرية تحول دون ذلك، وقد استغل ابن إدريس هذا الوضع ليخطو بالفكر الشيعي خطوات كبيرة على طريق التنمية والترويج.

خصائص عصر ابن إدريس على لسانه

رغم أن المناخ السياسي ـ الثقافي في مدينة الحلّة كان مناخاً مناسباً جداً لنموّ المعرفة وتقدّم العلوم، إلا أن ابن إدريس يتّهم مجتمعه بعدم استغلال هذا المناخ بشكلٍ مناسب، وهو ما جعله سيء الظن بمجتمعه ومحيطه، ولهذا وجدناه في كتاب «السرائر» يذمّ مجتمعه ويحمل عليه في إطار ذكره لخصائصه وأوضاع الناس فيه.

ويمكننا اقتناص بعض خصائص مجتمع ابن إدريس آنذاك من كتابه «السرائر» سيما مقدّمته الهامّة، على الشكل التالي:

١ ـ عدم الاهتمام بالعلم والمعرفة

واحدة من خصائص عصر ابن إدريس اللامبالاة إزاء العلم والمعرفة، والقناعة بالمكوث في ظلمات الجهل، إذ يصف ابن إدريس عصره بأنّه عصر عقم الأذهان والكشح عن الشريعة المحمّدية، ومعاداة الناس ما تجهله ولا تعرفه، مذكّراً بوظيفته وما يجب عليه فعله إزاء هذا الواقع القائم.

يكتب في مقدّمة «السرائر» قائلاً: «*إنّي لما رأيتُ زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمّدية والأحكام الإسلاميّة، وتثاقلهم طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيت ذا السنّ من أهل دهرنا هذا لغلبة الغباوة عليه، وملكه الجهل لقيادة، مضيّعاً لما استودعته الآيام، مقصّراً في البحث عمّا يجب عليه علمه، حتّى كأنّه ابن يومه ونتيج ساعته، ورأيت الناشئ المستقبل ذا الكفاية والجدة مؤثراً للشهوات، صادفاً عن سبل الخيرات، ورأيت العلم عنانه في يد الامتهان، وميدانه قد عطّل من الرهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفساً بلغت التراقي، وحبوت*

أهله مع معرفتي بفضل إذاعته إليهم، وفرط بصيرتي بما في إظهاره لديهم...))[١].

٢ ـ عدم الترحيب بالفكر الجديد

عاش ابن إدريس في عصر لا تقدر الناس فيه على تحمّل سماع القول الجديد والفكر البكر الحديث، فكان مجتمعه يتعاطى السخرية ردّةَ فعلٍ دائمة إزاء الأفكار الحادثة، انطلاقاً من معيار وجودها عند القدماء أو عدم وجودها، وما أكثر ما يتعرّض أصحاب الفكر الجديد لانتقادات لاذعة أو تقريعات قاسية من جانب محيطهم.

يكتب ابن إدريس في مقدّمة ((السرائر)) فيقول: ((*أنّه ليس لمن أتى في زماننا هذا بمعنى غريب، وأوضح عن قولٍ معيب، وردّ شاردة خاطرٍ غير مصيب، عند هؤلاء الأغمار الأغفال، وذوي النزالة والسفال، إلا أنّه متأخّر محدث، وهل هذا ـ لو عقلوا ـ إلا فضيلة له، ومنبهة عليه، لأنّه جاء في زمان يعقم الخواطر...*))[٢].

وعندما ينهي بيان وجهة نظره في مسألة تطهير البئر المتنجّس ويكمل استدلالته عليها يقول: ((*وكأنّي بمن يسمع هذا الكلام ينفر منه ويستبعده، ويقول: من قال هذا؟ ومن سطره في كتابه؟ ومن أشار من أهل هذا الفنّ الذين هم القدوة في هذا إليه؟ وليس يجب إنكار شيء ولا إثباته، إلا بحجّة تعضده، ودليل يعتمده...*))[٣].

أي أنّ هذا القول غير مقبول إذ لا سابق له، ولم يوجد في كتب المتقدّمين السابقين في علماء الفقه و..

ويبدي ابن إدريس في موضع آخر من مقدّمته أسفَه وامتعاضه من حالة اللامبالاة التي تُتّخذ إزاء الأفكار الجديدة أو العلماء الشباب، ذامّاً ظاهرة التوقّف

---

(١) السرائر، ج١، ص٤١ ـ ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٣.

والركود على أفكار القدماء وحصر العلم والمعرفة بهم، إنه يقول: ((*ليس بقدم العهد يفضل القائل، ولا لحدثان العهد يهتضم المصيب، ولكن يعطى كل واحد منهما ما يستحقّ، فالعاقل اللبيب الذي يتوخّى الإنصاف فلا يسلم إلى المتقدّم إذا جاء بالردى لتقدّمه، ولا يبخس المتأخّر حقّ الفضيلة إذا أتى بالحسن لتأخّره، وكاين نظر للمتأخّر ما لم يسبقه المتقدّم إليه، ولا أتى بمثله: إما استحقاقاً أو اتفاقاً، فمن العدل أن يذكر الحسن ولو جاء ممّن جاء، ويثبته للآتي به كائناً من كان، ولا ينظر إلى سبق المتقدّم وتبع المتأخّر، فإنّ الحكمة ضالّة المؤمن على ما ورد عن النبيّ ﷺ، والخبر المشهور عن أميرالمؤمنين عليه السلام من قوله: انظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى من قال...*))[1].

٣ ـ تقليد السلف

يعدّ تقليد السلف والقدماء إحدى الظواهر غير المشكورة في عصر ابن إدريس، إنها ظاهرة القتل لإبداع الفكر الجديد، ويتحدّث ابن إدريس في مواضع متعدّدة من سرائره[2] عن ظاهرة التقليد هذه، ليعتبر عصره عصر التقليد وفقهاءَ هذا العصر ((مقلّدة)).

لقد كان ابن إدريس قلقاً جدّاً من هذه الظاهرة غير المحمودة، بل كان يتألّم منها ويتعذّب، ولهذا واصل ذمّها بلا توقّف، وحذّر الآخرين منها بلا تكاسل، بل أكّد حتّى على عدم تقليده هو نفسه في أفكاره وآرائه التي أوردها في ((السرائر)) وفي غيره أيضاً.

يقول في خاتمة كتاب ((السرائر)): ((*ونقسم بالله تعالى على من تأمّله أن لا يقلّدنا في شيء منه، بل ينظر في كلّ شيء منه نظر المستفتح المبتدي، مطرحاً*

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) راجع: المصدر نفسه ج١، ص٦٦ و٨٩ و... ، وج٢، ص٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٨٣، ٣٢٤، ٣٣٦، ٣٦٥، ٤٠٣، ٥١٢، ٥١٣، ٦٥٥، وج٣، ص٢٣٦، ٤٩٧ و...

للأهواء المزيّنة للباطل بزينة الحقّ، وحب المنشى والتقليد، فداؤهما لا يحسن علاجه جالينوس، وتعظيم الكبراء وتقليد الأسلاف والأنس بمالا يعرف الإنسان غيره يحتاج إلى علاج شديد، وقد قال الخليل بن أحمد العروضي رحمه الله: الإنسان لا يعرف خطأ معلّمه حتّى يجالس غيره، فالعاقل يكون غرضه الوصول إلى الحقّ من طريقه، والظفر به من وجهه وتحقيقه، ولا يكون غرضه نصرة الرجال، فإنّ الذين ينحون هذا النحو قد خسروا ما ربحه المقلّد من الراحة والدعة، ولم يسلموا من هجنة التقليد، وفقد الثقة بهم، فهم لذلك أسوء حالاً من المصرّح بالتقليد، وبئست الحال حال من أهمل دينه، وشغل معظم دهره في نصرة غيره، لا في طلب الحقّ ومعرفته، ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف، وسبق إلى بعض الأشياء، أن يرى لنفسه الفضل عليهم، لأنّهم إنّما زلّوا حيث زلّوا، لأجل أنهم كدّوا أفكارهم...»[(١)].

وتجدر الإشارة إلى نقطة لا يخلو ذكرها من فائدة، وهي أن مسألة التقليد مسألة ذات جذور وامتدادات، لا سيما في عمق المجتمع السنّي، وفي الحقيقة فقد شقّت هذه الظاهرة طريقها إلى العالم الإسلامي منذ أواسط القرن الرابع الهجري.

ويذهب الدكتور عمر سليمان الأشقر إلى أنّ ضعف الدولة العبّاسية وخوارها في منتصف القرن الرابع الهجري، رافقه بلاء آخر حلّ بالمسلمين، وقد تمثّل هذا البلاء بشيوع نزعة التقليد والاتّباع، وكان كلّما تمادى الزمان كلّما تضاعفت هذه النزعة وترسّخت، لتخلق قطيعة بين المسلمين ونور العلم والمعرفة[(٢)].

وبناءً عليه فإن بلاء العلم بالتقليد الذي ذمّه ابن إدريس، بل لقد انتفض

---

(١) السرائر، ج٣، ص٦٥١ ـ ٦٥٢.

(٢) راجع: عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٥ ـ ١١٦، ولمزيد من الاطّلاع يراجع: محمد مصطفى الشلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، وشوقي عبدالساهي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي و..

هذا الفقيه في الحقيقة لمحاربة هذه الظاهرة في كتابه ((السرائر))، لقد شمل هذا البلاء فقهاء الشيعة في عصر ابن إدريس كما شمل العالم الإسلاميّ برمّته، وليس بعيداً أن تكون الحركة الثورية التي قادها ابن إدريس قد تخطّت بأهدافها المجتمع الشيعي لتصفّي هذه الظاهرة الشؤم في المجتمع الإسلامي كلّه، رغم أننا على قناعة بأن التقليد في المجتمع الشيعي عصر ابن إدريس كان يختلف في حقيقته عنه في الوسط السنّي آنذاك بما لا يجدر بنا مقارنة الحال في المجتمعين معاً.

المقالة الثانية

ابن إدريس، أساتذته، تلامذته، معاصروه

أساتذة ابن إدريس ومشايخه

لا شك أن لجُماع السعي الشخصي والنشاط الفردي للطالب والمهارة الذاتية والطاقة العلمية والفضيلة العملية البارزة للأستاذ دوراً بالغاً في نضج الطالب نفسه على الصعيدين العلمي والعملي، لقد استفاد ابن إدريس من عدد من الشيوخ الذين حضر عندهم أو نقل الرواية من طريقهم، ونحن بدورنا نشير - بصورة مختصرة - إلى كل واحدٍ من هؤلاء ليكون القارئ الكريم على درايةٍ واطّلاع:

١ ـ عربيّ بن مسافر

أبو محمد عربي بن مسافر العبادي[١] من فقهاء الحلّة وعلمائها في القرن السادس الهجري، والشيخ الأكثر شهرةً من بين مشايخ ابن إدريس، وقد تعرّض له أرباب التراجم بالمدح والثناء، فقد نعته الحرّ العاملي بالفاضل الجليل والفقيه العالم[٢]، كما عدّه الأفندي شيخاً جليلاً، وكبيراً معروفاً في أصحاب الإماميّة[٣]،

---

(١) العبادي، نسبة إلى عبادة، وهي قبيلة من قبائل الحلّة. انظر عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٣، ص٣١١.

(٢) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢١٤.

(٣) عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ص٣١٠.

وأتى محمد بن المشهدي على ذكره في ((المزار))، فوصفه ((بالشيخ الأجلّ والفقيه العالم))[(١)].

حضر ابن مسافر على عدد من المشايخ والأساتذة لكنه كان في الأساس تلميذاً للشيخ الطوسي، ويمكن ذكر أسماء بعض مشايخه من قبيل عماد الدين الطبري صاحب كتاب ((بشارة المصطفى))، والحسين بن طحّال، والياس بن هشام الحائري، والحسين بن هبة الله بن حسين بن رطبة السوراوي الذي نال منه إجازة[(٢)]، وبهاء الشرف الذي يَنْقُلُ عنه الصحيفة السجّادية[(٣)].

وإضافةً إلى ابن إدريس، كان لابن مسافر تلامذةٌ آخرون يمكن أن نعدّ منهم: محمد بن المشهدي، الذي ينقل المحدّث النوري أنه حضر درس ابن مسافر في منزل الأخير في الحلّة عام ٥٧٣هـ[(٤)]، وعلي بن ثابت السوراوي، وعلي بن يحيى بن علي الخياط، والحسن بن علي الدربي[(٥)].

ولا نملك عن تاريخ ولادة أو وفاة ابن مسافر معلومات كافية، إلا أنّ ما يطابق ((المستدرك)) يقضي بأنّه كان حيّاً حتى عام ٥٧٣هـ.

٢ ــ عبدالله بن جعفر الدوريستي

الشيخ نجم الدين عبدالله بن جعفر الدوريستي من فقهاء الإماميّة في القرن السادس الهجري، وأحد مشايخ ابن إدريس الحلّي وأساتذته، ذكره الشيخ الحرّ العاملي والمحدّث يوسف البحراني فوصفاه بالعالم الفاضل، والصدوق الجليل القدر،

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٢) محمد التنكابني، تذكرة العلماء، ص١٢٦.

(٣) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٨٢ ــ ٢٨٣ (المتن والهامش)، والميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٧٥.

(٤) الميرزا حسين النوري، المصدر نفسه.

(٥) يوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٨٣ (الهامش).

ويأتي العلامة المجلسي في إجازته لإبراهيم بن محمد اليزدي على ذكره ناعتاً إيّاه بالشيخ الأجلّ، والأعلم الأعظم(١).

ووفقاً لما يذكره صاحب ((معجم البلدان))، فإن الدوريستي انتقل إلى بغداد عام ٥٦٠هـ ، وأخذ أحاديث أهل البيت عليهم السلام، عن جدّه محمد بن موسى(٢)، وقد أخذ كلّ من مهدي بن حرب الحسيني المرعشي، والفضل بن الحسن الطبرسي إجازةً من الدوريستي على وفق ما يقوله التنكابني(٣)، ويذكر البعض أنّ الدوريستي توفي بعد عام ٦٠٠هـ بقليل(٤).

٣ ـ الحسين بن رطبة السوراوي(٥)

الحسين بن هبة الله بن رطبة السوراوي أحد فقهاء الإمامية في القرن السادس الهجري، وأحد مشايخ ابن إدريس أيضاً، والذي يعلم من إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني أن ابن إدريس كان قرأ كتاب ((النهاية)) للشيخ الطوسي عنده(٦)، وقد عدّه الأفندي من كبار مشايخ الأصحاب ومن أجلاء فقهاء

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٧، ص٧٠.

(٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص٤٨٢.

(٣) محمد التنكابني، مصدر سابق، ص٥٠ و١٣١.

(٤) عباس القمي، هدية الأحباب، ص١٥٥، ولمزيد من الاطّلاع راجع: محمد المازندراني، منتهى المقال، ج٤، ص١٦٩ ـ ١٧٠، ومنتجب الدين، الفهرست، ص١٢٨ و٢٧٦، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٥٥، ويوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٣٤٤ ـ ٣٤٥، والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص١٥٩.

(٥) السوراوي نسبة إلى سورى (بالألف المقصورة)، اسم مكان أو قرية قريبة من الحلّة، أو أنه نسبة إلى سوراء (بالمد)، وهي محلّة قريبة من بغداد وإلى جانبها أو أنّها بغداد نفسها. راجع: عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج١، ص٣٥٠، والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٨٠ (الهامش).

(٦) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٦، ص٣٩.

الإماميّة[١]، كما يصفه الشيخ منتجب الدين القمّي في فهرسته بالفقيه الصالح، وينعته أيضاً صاحب ((تذكرة العلماء))، بالشيخ العظيم والفقيه العالي القدر[٢].

ولم يكن السوراويّ شيخاً لابن إدريس خاصّة، بل كان كذلك لعربي بن مسافر، ومحمد بن نماء، وعلي بن ثابت المعروف بابن عصيدة، ومحمد بن أبي البركات الصنعاني، ويحيى بن محمد بن يحيى السوراوي، ومحمد بن جعفر المشهدي، والسيد موسى بن طاووس[٣]، أما هو فكان تلميذاً عند الشيخ أبي علي الطوسي[٤].

٤ ـ الحسن بن رطبة السوراوي

أبو عبدالله، الحسن بن هبة الله بن رطبة السوراوي، الملقّب بجمال الدين، من فقهاء العراق في القرن السادس الهجري، كان ـ كما يقول صاحب ((رياض العلماء)) ـ من العلماء الكبار ومن أجلّة الفضلاء أيضاً[٥]، كما كان فقيهاً فاضلاً وعابداً كما يقوله الحرّ العاملي[٦]، ويبدو من خلال بعض ما ينقله أرباب

---

(١) عبدالله أفندي، مصدر سابق، ج٢، ص٩٣ و١٩٣.

(٢) محمد التنكابني، مصدر سابق، ص٢٦٣.

(٣) عبدالله أفندي، مصدر سابق، ج٢، ص٩٣، ٩٤، ١٩٣، ومحمد التنكابني، مصدر سابق، ص٨٥، ومحمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٦، ص٣٥.

(٤) لمزيد من الاطلاع يراجع: الحرّ العاملي، مصدر سابق، ص٩٢ و١٠٤، وعبدالله أفندي، مصدر سابق، ص٩٣ ـ ٩٤ و١٩٣ ـ ١٩٤، وعباس القمّي، فوائد الرضويّة، ص١٦٢، وعمر كحالة، معجم المؤلّفين، ج٤، ص٦٧، والآغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، القسم السادس، ص٨٣، ومحمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٤، ص١٥٨، وج١٠٦، ص٣٥، ٣٧ و٣٩، ومحمد التنكابني، مصدر سابق، ص٨٥، وواعظ زاده الخراساني، يادنامه شيخ طوسي، ج٢، ص١٢٦.

(٥) عبدالله أفندي، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٩.

(٦) الحرّ العاملي، مصدر سابق، ص٨٠.

التراجم[١]، أو تشهد به بعض الإجازات أن الحسن السوراوي كانت له مصنّفات وكتب عدّة، كان ابن إدريس قد حصل منه على إجازةٍ بنقلها وروايتها جميعها[٢].

ملاحظة: ذهب الأفندي إلى القول باتّحاد الحسن والحسين بن هبة الله، بدليل اتحادهما في الطبقة والرواية عن الشيخ الطوسي، معتقداً أن هذا التعدّد في الإسمين ليس سوى اشتباه من النسّاخ بين لفظ حسن وحسين، ورغم هذا الكلام من الأفندي إلا أنه يصرّح باحتمال التعدّد وأنّهما أخوين[٣]، إلا أن احتمال الأخوّة بينهما ـ كما يذكره هو ويذكره أيضاً الآغا بزرك الطهراني[٤] إلى حدّ يصرّح فيه الطهراني بأن الحسين كان أكبر سنّاً من الحسن ـ يؤكّد عدم وحدتهما، والشاهد على ذلك تعدّد تراجم العلماء ووصفهم لهما، كما وتعدّد تلامذتهما ومشايخهما، مما أشرنا له في ترجمتهما آنفاً باختصار.

٥ ـ هبة الله بن رطبة السوراوي

جمال الدين هبة الله بن رطبة السوراوي، أحد مشايخ ابن إدريس الذين يروون عن أبي علي الطوسي ووالده الشيخ أبي جعفر الطوسي، وهو والد الحسن والحسين المارّ ذكرهما آنفاً[٥].

٦ ـ عماد الدين الطبري

أبو جعفر محمد بن أبي القاسم علي بن محمد الآملي، المعروف بعماد الدين الطبري، العالم الثقة، والفقيه الجليل، صاحب كتاب ((بشارة المصطفى)) وغيره،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠.

(٢) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٤، ص٨٩، وج١٠٦، ص٨٠.

(٣) عبدالله أفندي، مصدر سابق، ص٣٤٩.

(٤) آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، القسم السادس، ص٧٠.

(٥) راجع: محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٥، ص٤٥، وج١٠٦، ص٩٠، وآغا بزرك الطهراني، مصدر سابق، ص٣٢٢، وعبدالله أفندي، تعليقة على أمل الآمل، ص٣٣٣.

يروي الطبري عن الشيخ أبي علي الطوسي وهو ابن الشيخ الطوسي.

وقد كان الطبري شيخاً لابن إدريس، كما كان شيخاً لقطب الدين الراوندي. وشاذان بن جبرئيل القمّي[(١)].

ويفهم من بعض أسانيد الصحيفة السجّادية أن ابن إدريس كان رواها عن شيخه عماد الدين الطبري[(٢)]، كما أنّ بعض الإجازات يبدو منها أن ابن إدريس روى عن عماد الدين الطبري بواسطة شيخه عربي بن مسافر[(٣)].

٧ ـ علي بن إبراهيم العريضي

أبو الحسن علي بن إبراهيم العريضي العلوي الحسيني، من أجلاء العلماء في عصره ومشاهيرهم، أحد مشايخ ابن إدريس، وقد ذكره ابن إدريس في خاتمة رسالته المختصرة في المضايقة، إذ يذكر من طرق أخبار هذه الرسالة ورواياتها إلى الشيخ الطوسي، طريقَه إليه عبر نظام الشرف بن العريضي عن الحسين بن طحّال عن أبي علي الطبرسي[(٤)].

ومن تلامذته، يمكن عدّ ورّام بن أبي فراس، كما يمكن عدّ علي بن علي بن نماء من مشايخه أيضاً[(٥)].

٨ ـ السيّد شرف شاه الأفطسي

عزّ الدين أبو محمّد شرف شاه بن محمد بن حسين بن زيادة العلوي

---

(١) عباس القمّي، هدية الأحباب، ص٢١٢.

(٢) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢.

(٣) محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج١٠٦، ص٣٩.

(٤) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٧٥.

(٥) عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج٣، ص٣٢٦، ولمزيد من الاطّلاع راجع: الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٨٢. وعبدالله أفندي، المصدر نفسه، ص٣٢٥، والشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٧ (الهامش).

الحسيني الأفطسي، المعروف بزبارة، عالم فاضل، وفقيه إمامي[١] من فقهاء القرن السادس الهجري، وهو واحد من سلسلة مشايخ ابن إدريس الذي تفيد بعض الإجازات أنّ ابن إدريس حاز منه على إجازةٍ أيضاً[٢].

كان السيّد شرف شاه معاصراً لابن شهرآشوب، كما روى عن علي بن عبد الصمد التميمي أيضاً، وما يمكن استنتاجه من بعض أسانيد ((عيون أخبار الرضا)) هو أنّ الأفطسيَّ كان حيّاً عام ٥٧٣هـ[٣].

٩ ـ إلياس بن إبراهيم الحائري

يستبعد العلامة المجلسي أن يكون ابن إدريس قد روى بشكل مباشرٍ عن أبي علي الطوسي ولد الشيخ الطوسي، ولذلك يشير في هذا الإطار إلى وجود واسطة بينهما يعتبرها إلياس بن إبراهيم الحائري، إذ يرى أنّه غالباً ما روى الحلّي عنه عن الحسين بن رطبة عن أبي علي الطوسي[٤].

١٠ ـ ابن شهرآشوب المازندراني

رشيد الدين محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني أحد مفاخر العلماء الشيعة في القرن السادس الهجري، وقد كان من العلماء الذين أكثر علماء الشيعة من تعظيمهم وتبجيلهم والثناء عليهم، فقد عدّه المحدّث النوري فخر الشيعة، وتاج الشريعة، أفضل الأوائل، والبحر المتلاطم، العميق الذي لا نهاية له، ومحي آثار أهل

---

(١) عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج٢، ص٩.

(٢) محمد باقر المجلسي، المصدر نفسه، ج١٠٤، ص١٥٥.

(٣) عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ص٣٢٦، ولمزيد من الاطلاع يراجع: الميرزا حسين النوري، المصدر نفسه، ويوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٧ (الهامش)، وآغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٧٥.

(٤) ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج١، ص٩، وفقاً لنقل محمد باقر المجلسي، الفرائد الطريفة.

البيت عليهم السلام ومناقبهم وفضائلهم، الفقيه المحدّث، والمفسّر المحقّق، الأديب القدير، جامع الفنون والفضائل[١]، فيما يصفه الحرّ العاملي بالعالم، الفاضل، الثقة، المحدّث، المحقّق، العارف بالرجال والأخبار، الأديب، الشاعر، الجامع للفضائل والصفات[٢].

لقد ترك لنا هذا العالم القدير نتاجاً قيماً، وأشهر ما تركه كتاباه: ((مناقب آل أبي طالب)) و((معالم العلماء))، وقد حضر ابن شهرآشوب عند جمع من الأساتذة والشيوخ البارزين من أمثال: أبيه، وجدّه، وأمين الدين الطبرسي، وأحمد بن أبي طالب الطبرسي، والسيد فضل الله الراوندي، وقطب الدين الرازي، والفتّال النيشابوري، والآمدي، والزمخشري و... كما تخرّج على يديه جمع من العلماء الهامّين كان منهم: محمد بن زهرة الحلبي، علي بن شعرة الحلّي الجامعاني[٣].

ويذكر ابن إدريس في خاتمة رسالته المختصرة في المضايقة أنّ روايات هذه الرسالة يرويها بطرقٍ ثلاثة، أحدها طريق ابن شهرآشوب عن جدّه ابن الكياكي عن الشيخ الطوسي[٤]، وإضافةً إلى ذلك يعدّ العلامة آغا بزرك الطهراني في كتابه ((مصنّفي الرجال)) ابن شهرآشوب واحداً من مشايخ ابن إدريس الحلّي[٥].

توفي ابن شهرآشوب ليلة الثاني والعشرين من شهر شعبان من عام ٥٨٨هـ في حلب.

١١ ـ أبو المكارم بن زهرة

رغم أنّ أبا المكارم بن زهرة يغلب عليه أنّه من طبقة معاصري ابن إدريس

(١) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٨٤.

(٢) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٨٥.

(٣) علي الدوّاني، مفاخر إسلام، ج٣، ص٤٩٩ ـ ٥٠١.

(٤) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٧٥.

(٥) آغا بزرك الطهراني، مصنّفي الرجال، ص٤١٥.

لا مشايخه، حيث كانت له معه مكاتبات، وذكره ابن إدريس في ((السرائر))، إلا أنّه كان أيضاً من مشايخه، إذ تصرّح مصادر عديدة بأنّ ابن إدريس روى عنه[(١)].

١٢ ـ راشد بن إبراهيم

ينقل شمس الدين الذهبي في كتابيه: سِيَر أعلام النبلاء، وتاريخ الإسلام أن ابن إدريس أخذ جملةً من المطالب من راشد بن إبراهيم[(٢)].

١٣ ـ عميد الرؤساء

وفقاً لما ذكرناه عند تعرّضنا لنسب ابن إدريس، فإن ما يفيده مخطوط الشهيد الأوّل هو أنّ عميد الرؤساء هبة الله بن حامد بن أحمد بن أيّوب علّق على كتاب ((الغريزي)) الذي كان بخطّ ابن إدريس: أن ابن إدريس قرأ عليه تمام كتاب ((تفسير غريب القرآن)) للسجستاني، وهذا معناه أنّ عميد الرؤساء كان واحداً من مشايخ ابن إدريس وأساتذته[(٣)].

وقفة نقدية مع دعوى رواية ابن إدريس عن الطوسي وولده أبي علي

جاء في بعض كتب التراجم أنّ ابن إدريس روى عن جدّه لأمّه الشيخ الطوسي وخاله أبي علي الطوسي[(٤)]، ومن بين من قال بهذا القول صاحب كتاب رياض

---

(١) راجع: أسد الله الكاظمي الدزفولي، مقابس الأنوار، ص١١، وعبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج١، ص٣٩٩، وواعظ زاده الخراساني، يادنامه شيخ طوسي، ج٢، ص١٢١، والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج١، ص٣٩٥، ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص١٥٨، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٥٣.

(٢) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢، وله أيضاً: تاريخ الإسلام، حوادث عام ٥٩١ ـ ٦٠٠، ص٣١٤.

(٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٦، ص٦٩ (إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني).

(٤) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٤٣، عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣١ ـ ٣٣، محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، ج٨، ص١٨٦، وج٦، ص٢٧٧ نقلاً عن صحيفة

⇔

العلماء: ((*ويظهر من بعض أسانيد الصحيفة الكاملة أنّه يرويها عن أبي علي ولد الشيخ الطوسي، وهو عن والده بلا واسطة، ومن بعضها يظهر أنّه قد يرويها عن الشيخ العماد محمد بن أبي القاسم الطبري عن أبي علي الطوسي المذكور عن والده الشيخ الطوسي، ولا منافاة بينهما، وهو ظاهر، وكان ابن شهرآشوب وشاذان بن جبرئيل القمّي في درجة واحدة، ويرويانها عن العماد الطبري المذكور، وتاريخ رواية ابن إدريس الصحيفةَ عن أبي علي بن الشيخ الطوسي بلا واسطة في شهر جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وخمسمائة*))[(١)].

أما العلامة المجلسي فيعتبر سماع الصحيفة من ابن إدريس في مرحلة طفولته أمراً ممكناً نظراً لطول عمر أبي علي الطوسي، فقد كان من المعمّرين[(٢)]، إلا أنه يعود ويستبعد ذلك جداً، مستدلاً على ذلك بأنّ ابن إدريس ينقل عن أبي علي الطوسي غالباً بواسطة إلياس بن إبراهيم الحائري عن الحسين بن رطبة أو عربي بن مسافر عن إلياس بن هشام والطبري، وأحياناً بواسطة الحسين بن رطبة فقط، ولم ينقل عنه الرواية المباشرة بلا واسطة عن أبي علي الطوسي[(٣)].

وبملاحظة هذين الكلامين، من الجدير الذكر أن نقل ابن إدريس ـ وفقاً للقول بأنّ ولادته كانت عام ٥٤٣هـ ـ عن أبي علي الطوسي المتوفى عام ٥٢١هـ يغدو أمراً محالاً، بل إن سماع ابن إدريس عن أبي علي الطوسي في سنّ الطفولة يغدو

⟸

الصفاء، يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٣٦، أسد الله الكاظمي الدزفولي، المصدر نفسه، ويوسف كركوش الحلّي، المصدر نفسه، ص٥٣، وآغا بزرك الطهراني، زندكي نامه شيخ طوسي، ترجمة علي رضا ميرزا محمد وسيّد حميد طبيبيان، ص٧٠.

(١) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج١، ص٨ ـ ٩.

(٣) المصدر نفسه، كما في: محمد باقر المجلسي، فرائد الطريفة.

هو الآخر بعيداً، فمن جهةٍ كان أبو علي تلميذاً عند والده أبي جعفر الطوسي، وطبقاً لما يذكره آغا بزرك الطهراني فإن ابن إدريس حاز من الطوسي على إجازةٍ من نقل الحديث عام ٤٥٥هـ[1]، ومن جهة أخرى يذكر ابن حجر العسقلاني أنّ وفاة أبي علي كانت في حدود عام ٥٠٠هـ[2]، فيما يذهب الطهراني إلى أنّها كانت بعد عام ٥١٥هـ، إلا أنّه على أية حال، فإنّه من البعيد جداً أن تكون حياته قد استمرّت إلى ما بعد عام ٥٤٣هـ، بحيث استطاع ابن إدريس أن يسمع منه الصحيفة.

وبناءً عليه، فإنّ النقل المباشر بلا واسطة من ابن إدريس عن أبي علي الطوسي بعيد جدّاً، بحيث لا يمكن بهذه البساطة الإقرار به، رغم أنّه لا توجد لدينا أدلّة مؤكّدة على نفي ذلك.

تلامذة ابن إدريس الحلّي وطلابه

إن تربية ابن إدريس لجماعةٍ من الفقهاء الكبار والعلماء الأعلام الذين كان كلّ واحد منهم نجماً ساطعاً في سماء الفقاهة والاجتهاد كان خدمةً كبيرة قدّمها هذا الرجل للثقافة الإسلامية، ولا سيما للثقافة الشيعية، فقد لعب هذا الجيل الذي تربّى على يد الحلّي دوراً هاماً في تاريخ الفقه الشيعي.

أشهر تلامذة ابن إدريس كان شمس الدين السيد فخّار الموسوي، ونجيب الدين محمد بن نماء، حيث كان الطرفان معاً وارثين حقيقيّين لمدرسة ابن إدريس من الزاوية العلمية والفقهية والفكريّة.

ونظراً لخصوصيّة هذين التلميذين، نركّز الحديث عنهما، فنذكر عرضاً موجزاً لحياتهما وأفكارهما، ومن ثم نأتي على ذكر بقيّة طلابه وخرّيجي مدرسته والراوين عنه بشكل مجمل وموجز.

---

(١) آغا بزرك الطهراني، المصدر نفسه، ص٦٥.

(٢) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج٢، ص٢٥٠.

١ ـ السيّد فخّار الموسوي

أبو علي السيد فخّار بن معد بن فخّار الموسوي، الملقّب بشمس الدين، الفقيه، والمحدّث، والنسّابة، والأديب، والشاعر، والمؤرّخ، والعالم بالأصول والفروع، سليل عائلة كبيرة، وقد نعته العلماء والمهتمّون بالصفات الحسنة والفنون المختلفة.

يمرّ الشهيد الثاني في إجازته على ذكره فيصفه بالسيّد السعيد، والعلاّمة المصطفى، إمام الأدباء والنسّابة والفقهاء[(١)]، فيما ينعته المحدّث القمّي بالسيّد العالم، والفاضل المحدّث، والأديب النسّابة العلامة، ويعدّه من كبار علماء عصره في الدين والدنيا[(٢)].

ويتحدّث عنه صاحب ((روضات الجنّات)) فيقول: ((*وقلّ نظيره في مشايخ إجازاتنا الورعين، ورجال رواياتنا المطّلعين المتتبّعين، بحيث لم يشذّ عنه إجازة من إجازات الأصحاب، ولم يخل منه سندٌ من أسانيد علمائنا الأطياب، وكان رحمه الله تعالى من عظماء وقته، وكبراء زمانه، في الدنيا والدين، فخراً وفخارة وفخير الطّويين المنتجبين والفقهاء والمجتهدين*))[(٣)].

ويصنّفه آية الله المرعشي النجفي واحداً من أكابر رجال عصره، ويصفه بالعلامة النسّابة المؤرّخ، والعارف بالأصول والفروع، الجامع لمكات المجد والشرف[(٤)].

ترك السيّد فخّار الموسوي آثاراً قيّمة، كان أشهرها كتابه ((الحجّة على الذاهب إلى كفر أبي طالب))، وهو كتاب يعرض فيه الأدلّة المقامة على إيمان أبي طالب، فيُثبت فيه إيمانه، وقد نُقِل: أنّ السيد فخّار الموسوي كان أرسل كتابه هذا

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٩ (الهامش).

(٢) عباس القمّي، فوائد الرضوية، ص٣٤٦.

(٣) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٥، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٤) ابن فندق، لباب الأنساب، ج١، ص٧١.

إلى ابن أبي الحديد المعتزلي، وقد وجّه ابن أبي الحديد جواباً إلى السيد فخّار اشتمل مدحاً[(١)] لأبي طالب، كتبه على الغلاف الخلفي للكتاب، دون أن يأتي على ذكر إسلامه أبداً[(٢)].

ومن كتب السيّد فخّار الموسوي كتابه: ((الروضة في الفضائل والمعجزات))[(٣)]، كما ينسب إليه كتاب ((المقياس في فضائل بني العباس))، الذي أشار له ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه لنهج البلاغة[(٤)].

لقد كان السيّد فخّار رجلاً منفتحاً صاحب رؤية ناضجة، ولهذا لم يألُ جهداً في الاستفادة العلمية حتّى حضر عند علماء الفريقين، الشيعة والسنّة، ويمكن لنا أن نعدّ من أساتذته الشيعة ـ عدا ابن إدريس أكثر أساتذته شهرةً ـ كلاًّ من محمد بن عبدالله بن زهرة الحلبي، ويحيى بن بطريق الحلّي، وابن سكون، وقريش بن مهنّا، وعربي بن مسافر، وابن شهرآشوب، وعميد الرؤساء، وشاذان بن جبرئيل، وأبيه معد بن فخّار وجماعة آخرين.

كما يمكن أن نذكر من مشايخه غير الشيعة كلاً من ابن أبي الحديد المعتزلي، وأبي الفرج بن الجوزي، ومحمد بن أحمد المنداني الواسطي[(٥)].

---

(١) وكان ممّا مدحه، هذان البيتان من الشعر:

ولولا أبو طالب وابنـــه ... لما مثل الدين شخصاً فقاما

فذاك بمكّة آوى وحامى ... وهذا بيثرب حبس الحمايـا

(٢) عباس القمّي، المصدر نفسه.

(٣) ينسب البعض هذا الكتاب إلى الشيخ الصدوق، فيما يردّ البعض الآخر هذه النسبة بالقول: لقد ورد في هذا الكتاب رواية عن الفضل بن شاذان، وهو متأخّر كثيراً عن الشيخ الصدوق، ومن ثمّ فلا يمكن تصديق روايته عنه. راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٨، ص٣٩٣، وعبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢٠، وعمر كحالة، معجم المؤلّفين، ج٨، ص٥٥.

(٤) محسن الأمين، المصدر نفسه، وعمر كحالة، المصدر نفسه أيضاً.

(٥) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ص٣٥، ٣١٩، ٣٢٩، وعبّاس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٤٣٦، ويوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٨١، ومحمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، ج٥، ص٣٤٧.

ويمكننا أن نذكر من تلامذته والراوين عنه كلاً من المحقّق الحلي، وأبناء طاووس، ومحمد بن أحمد بن القبيني، ومحمد بن علي الأسدي الحلّي، ويحيى بن أحمد الحلّي، ومحمد بن الحسين العلوي البغدادي، وأحمد بن المستضيء[(١)].

وإضافةً إلى تربيته جيلاً من العلماء، فقد ربّى أيضاً ولده العالم والمحدّث السيد عبدالحمد الموسوي، الذي تلمّذ على يديه العالم السنّي المعروف ((الحموي)) صاحب كتاب ((فرائد السمطين))[(٢)].

توفّي السيد فخّار الموسوي عام ٦٣٠هـ[(٣)].

٢ ـ محمد بن نما الحلّي

محمد بن جعفر بن نما الحلّي، الملقّب بنجيب العلماء، والمكنّى بأبي جعفر أو أبي إبراهيم، والمعروف بابن نما[(٤)]، من مفاخر فقهاء الحلّة في النصف الأوّل من القرن السابع الهجري، وقد كان أشهر فقهاء الشيعة في العراق وأكبرهم بعد زميله في الدراسة السيّد فخّار الموسوي[(٥)].

ينتسب ابن نما الحلّي إلى آل نما، وهي أسرة مشهورة في الحلّة بالفضل والأدب والزعامة والرياسة، وقد كانت لها إسهامات كبيرة ومتطاولة الأمد في مجال

---

(١) يوسف البحراني، المصدر نفسه (الهامش)، وآغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٦، ص٢٦١، ومحمد التنكابني، تذكرة العلماء، ص١٣٢.

(٢) علي الدوّاني، مفاخر إسلام، ج٤، ص٤٤.

(٣) لمزيد من الاطلاع يراجع: عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج٥، ص٣١٩ ـ ٣٣١، ومحمد باقر الخوانساري، المصدر نفسه، ص٣٤٦ ـ ٣٤٩، ومحسن الأمين، المصدر نفسه، والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢١٧، وعباس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٣٥٤، وله أيضاً هدية الأحباب، ص٢١١، وعلي الدوّاني، مفاخر إسلام، ج٤، ص٣٩ ـ ٥٢.

(٤) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص٢٠٣.

(٥) علي الدوّاني، المصدر نفسه، ج٤، ص٥٣.

العلم والمعرفة[١]، ويطلق لقب ((ابن نما)) على عدّة أشخاص من كبراء هذه الأسرة العريقة، إلا أنّه حيث يطلق هذا العنوان غير مقيّدٍ بقيد ولا محفوفٍ بقرينة فهو ينصرف إلى ابن نما الحلّي الذي نحن بصدد الحديث عنه فعلاً.

لقد أدّت عظمة ابن نما الحلّي ومكانته إلى إجبار علماء الشيعة الكبار على تناوله بالمدح والتمجيد والثناء والتبجيل، فقد نعته الشهيد الأوّل في إجازته بالإمام العلامة، إمام المذهب[٢]، فيما وصفه الشهيد الثاني في إجازته لوالد الشيخ البهائي بالإمام الأعلم، وشيخ الطائفة[٣]، ويعدّه المحدّث البحراني رئيسَ الطائفة في عصره، والعالم المحقّق المدقّق[٤]، فيما يصنّفه المحدّث النوري أستاذاً لفقهاء عصره، أمّا المحقّق الكركي فقد أتى على ذكره في إجازته لعبدالعالي الميسي واصفاً إيّاه بالشيخ السعيد الفقيه، وقدوة العلماء[٥]، كما اعتبره في إجازته الأخرى للقاضي صفي الدين أسدّ تلامذة ابن إدريس[٦].

وقد حضر ابن نماء على ابن إدريس الحلّي، كما حضر مجلس شيوخٍ آخر من أمثال: والده جعفر بن نما، ومحمد بن جعفر المشهدي، ومحمد بن محمد القزويني[٧]، كما خرّج من مدرسته جماعةً من الفقهاء البارزين كان أشهرهم المحقّق الحلّي، والشيخ يوسف بن المطهّر والد العلامة الحلّي، وإضافة إلى هذين تخرّج على يديه كلّ من السيّد كمال الدين والسيد رضي الدين ابنا طاووس،

---

(١) يوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٢ (الهامش).

(٢) راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١٠٥، ص١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٧) يوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٢ (الهامش)، وعلي الدوّاني، مفاخر إسلام، ج٤، ص٥٤.

ومحمد بن صالح القيسني، ورضي الدين علي بن أحمد المزيدي[١].

رزق ابن نما ولدين هما: جعفر وأحمد، وكانا ولدين له كما كانا طالبين من طلاب العلم مبرَّزين، لا سيما منهما جعفر الذي كان عالماً وفقيهاً كبيراً، وهو صاحب المقتل المعروف بـ((مثير الأحزان)).

لقد عدّ بعض أصحاب التراجم محمد بن نما من أصحاب المصنّفات والمؤلّفات[٢]، إلا أنّ الكتاب الوحيد له الذي ذكرته كتب التراجم هو ((منهج الشيعة في فضائل وصيّ خاتم الشريعة))[٣].

أمّا عن وفاة ابن نما فالصحيح أنّها كانت في الرابع من ذي الحجّة الحرام عام ٦٤٥هـ[٤]، وذلك عقب رجوعه من زيارة الغدير، وكان مكان وفاته مدينة الحلّة نفسها، إلا أن جسده الطاهر نقل منها إلى كربلاء[٥]، وقد نظم فيه ابن العلقمي مرثية[٦].

٣ ـ السيّد محيي الدين الحلبي

السيد محمد بن عبدالله بن علي بن زهرة الحسيني الصادقي الحلبي،

---

(١) محسن الأمين، المصدر نفسه، ج٩، ص٢٠٣، ويوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٦ (الهامش).

(٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص٢٠٣، وج١٠، ص٨٢.

(٣) راجع: يوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٦ (الهامش).

(٤) ذكر صاحب أعيان الشيعة السيد محسن الأمين أنّ وفاة ابن نماء كانت عام ٦٣٦هـ، انظر محسن الأمين، المصدر نفسه، ج٩، ص٢٠٣.

(٥) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٢، ص١٨١، ويوسف البحراني، المصدر نفسه، ص ٢٧٣ (الهامش).

(٦) لمزيد من الاطّلاع يراجع: الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٥٣، ويوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٧٢ ــ ٢٧٦، والميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٧٧، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص١٥ ـ ١٦.

المولود عام ٥٦٥هـ، والملقّب بمحيي الدين، والمكنّى بأبي حامد، أحد أولئك الذين رووا عن ابن إدريس، رغم أنّ البعض يخدش في صحّة أنه روى رواية عامّةً عنه، مخصصاً ما رواه عنه بكتابي ((النهاية)) و((الجمل والعقود)) للشيخ أبي جعفر الطوسي، إلا أنّ ما يستفاد من إجازة نجيب الدين يحيى أنّ ابن إدريس أجاز الحلبيَّ برواية تمام آثاره وكتبه وكلّ ما كان رواه هو نفسه[1]، كما أنّ ابن إدريس منح الحلبي إجازةً في رواية ((المقنعة)) و((أحكام النساء)) و((المزار)) للشيخ المفيد أيضاً[2].

وإضافةً إلى روايته عن ابن إدريس، يصرّح محيي الدين الحلبي بأنّه حفيد ابن إدريس من طرف البنت[3].

لقد كان السيّد محيي الدين الحلبي شخصيّة كبيرة وبارزة، حيث يدلّنا على ذلك ما يذكره الشهيد الثاني[4]، ووالد العلامة المجلسي[5] في إجازتهما عنه، حيث يصفاه بالشيخ العلاّمة إمام المذهب[6].

٤ ــ جعفر بن أحمد الحائري

جعفر بن أحمد بن الحسين بن قمرويه الحائري أحد تلامذة ابن إدريس،

---

(١) محمد باقر المجلسي، المصدر نفسه، ج١٠٦، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ج١٠٥، ص١٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ج١٠٧، ص٦٩، وواعظ زاده الخراساني، يادنامه شيخ طوسي، ج٢، ص١٢٠.

(٦) لمزيد من الاطلاع يراجع: ابن الفوطي، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٦ ـ ١٢٧، وعبدالله أفندي، تعليقة أمل الآمل، ص٢٤٥، والميرزا حسين النوري، المصدر نفسه، ج٣، ص٤٨١، والآغا بزرك الطهراني، مصنّفي الرجال، ص٤٠٨ ــ ٤٠٩، محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٢٠، وعبدالله المامقاني، تنقيح المقال، ج٢، ص٧٧، وعبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج٢، ص١٢٠، وواعظ زاده الخراساني، المصدر نفسه، ج١، ص٣٦٩ (الهامش).

يذكر العلامة آغا بزرك الطهراني أنّ ابن إدريس كانت له جملةٌ من المباحث الفقهية على شكل جوابات ومسائل جمعها الشيخ جعفر الحائري في شهر رجب عام ٥٨٨هـ، وكتب عليها بخطّه: إنّ هذه المسائل أملاها علينا أستاذنا محمد بن إدريس حسب الحاجة التي كانت تظهر أحياناً[(١)].

٥ ـ علي بن يحيى الخيّاط أو الحنّاط

أبو الحسن علي بن يحيى الخيّاط أو الحنّاط[(٢)] شخص آخر من تلك السلسلة التي روت عن ابن إدريس، وكانت له إجازة عامّة في رواية تمام مصنّفات ابن إدريس ومؤلّفاته.

يصف الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي الخيّاطَ بالفاضل والجليل، مما يرشد إلى مقامه العلمي ومنزلته العملية[(٣)].

وقد روى الخيّاط ـ إضافةً إلى ابن إدريس ـ عن جماعةٍ منهم شاذان بن جبرئيل (المعاصر لابن إدريس والمشترك معه في الطبقة)، ويحيى بن بطريق، وعبدالله بن حمزة الطوسي، ومحمد بن هارون أو علي بن هارون[(٤)].

كما روى عن الحنّاط جماعةٌ منهم محمد بن معد الموسوي، والسيد ابن طاووس الذي منحه الحنّاط إجازةً في رواية تمام مرويّاته[(٥)]، ويوسف بن علوان

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص٣٣٠ ـ ٣٣١، وله أيضاً: طبقات أعلام الشيعة، القسم السادس، ص٢٩٠.

(٢) راجع: عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٤، ص٢٧٨، حيث ذكر وجه التسمية بالخياط والحناط معاً.

(٣) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢١٠.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ص٢٠٨، وعبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٤، ص٢٨٧، ومحمد باقر المجلسي، المصدر نفسه، ج١٠٦، ص٢٨ و٤٢.

(٥) عبدالله أفندي، المصدر نفسه.

الذي ذكرت بعض الإجازات أنّه حصل منه على إجازة برواية كتاب ((السرائر)) لشيخه ابن إدريس عام ٦٢٨هـ[١]، ويعتبر عبدالله أفندي صاحب ((رياض العلماء)) أن من نترجمه الآن متّحد مع علي بن يحيى بن علي الخيّاط السوراوي الذي يروي عن عربي بن مسافر[٢].

٦ ـ طمعان أو طومان بن أحمد العاملي

نجم الدين طمعان أو طومان بن أحمد الشامي العاملي، العالم الفاضل، والفقيه المحقّق الذي روى عن ابن إدريس طبقاً لما جاء في إجازة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني[٣].

أجازه محمد بن صالح وكان فيما جاء في إجازته نعته له بالشيخ الأجلّ، والعالم المجتهد الفقيه، مصرّحاً بأن ابن طومان قرأ عنده كتاب ((النهاية))، للشيخ الطوسي[٤]، إضافةً إلى ذلك فقد روى المترجم له عن السيّد فخّار بن معد الموسوي ونجيب الدين محمد بن نما الحلّي التلميذين المبرّزين عند ابن إدريس، وقد كان تلمّذه على يد فخّار بن معد الموسوي في مدينة الحلّة من عام ٦٣٠هـ[٥]، ووفقاً لبعض إجازات الشهيد الأوّل، فإنّ والد الشهيد الأوّل ـ واسمه ((مكّي)) ـ كان من طلاّب الشيخ طومان[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ج٥، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٢٨٨، ولمزيد من الاطّلاع يراجع: المصدر نفسه، ص٢٨٦ ـ ٢٨٨، وأبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٢، ص٢٢٢، ومحمد باقر المجلسي، المصدر نفسه، ج ١٠٤، ص١٣٥، وعبدالرحيم الربّاني، مقدّمة بحار الأنوار، ص١٩٧.

(٣) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج١، ص١٠٣، وعبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) الحرّ العاملي، المصدر نفسه.

٧ ـ أحمد بن مسعود الحلّي

أحمد بن مسعود الأسدي الحلّي الملقّب بسديد الدين، والمكنّى بأبي العبّاس، فقيه عالم، ورد اسمه في سلسلة بعض الإجازات[(١)]، كما جاء في أربعين الشهيد[(٢)]، وأنّه روى عن ابن إدريس[(٣)].

وصفه عبدالله أفندي بالفقيه الفاضل، معتبراً إيّاه من مشايخ الرواية لوالد العلاّمة الحلّي[(٤)].

٨ ـ الحسن بن يحيى الحلّي

الحسن بن يحيى بن حسن بن سعيد الحلّي، والد المحقّق الحلّي، أحد الرواة أيضاً عن ابن إدريس، وقد صرّح الشهيد في ((الأربعون))[(٥)]، وصاحب كتاب ((فقهاء الفيحاء))[(٦)] بروايته عن ابن إدريس[(٧)].

٩ ـ جعفر بن نما

يذكر السيّد الخوانساري في ((روضات الجنّات)) ـ نقلاً عن صاحب ((صحيفة

---

(١) آخر النسخة الخطية لتهذيب الأحكام في مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

(٢) كاظم الموسوي البجنوردي، دايرة المعارف بزرك اسلامي، ج٢، ص٧١٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) عبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج١، ص٦٩.

(٥) راجع: ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج١، ص٩، وعبدالله أفندي، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥١.

(٦) السيّد حمد كمال الدين، فقهاء الفيحاء، ج١، ص١٢١.

(٧) حينما يطلق تعبير ((روى عنه)) في الإجازات فمن الضروري أن نعرف أنّه لا يقصد به مجرّد الرواية ولو أنّه سمع منه جملة، بل إنّ منهج دراسة المصنّفات كان يقوم على أساس الرواية أيضاً، أي أن الأستاذ يعطي تلميذه عادةً، المفروغ عن كونه في المتعارف من طلبة العلم، نسخةً من كتاب وصله من قبل، فيقرأه التلميذ عليه بعد أن يستنسخه، ليتمّ التأكد من صحّة الاستنساخ، وبهذا كانت تتمّ عمليّة تداول الكتب، فليلاحظ (المترجم).

الصفاء)) ـ أنّ جعفر بن نما والد محمد بن نما تلميذ ابن إدريس المشهور كان من جملة الرواة الذين رووا عن ابن إدريس[١]، إلا أن ملاحظة عمر ابن إدريس والذي لم يتجاوز الـ ٥٥ عاماً، وكذلك ملاحظة تلمّذ محمد الإبن على ابن إدريس يبعّدان من احتمال رواية جعفر عنه.

معاصرو ابن إدريس وعلاقته بهم، تلاقح ثقافي وتبادل معرفي

١ ـ بين ابن إدريس ومعاصريه

من خصائص العالم الناجح والمحقق الموفّق، اطلاعه ومتابعته لآخر النتاجات العلمية، وما تمخّض عن الجهود الفكريّة في عصره، وإقامته علاقات محكمة مع أهل الفكر والقلم من معاصريه، ذلك أن هذه العلاقات وذاك الاطّلاع يساهمان في نضج الباحث نفسه وتطوّره المطّرد أو تطوّر الآخرين أو الطرفين معاً.

وعلى أيّة حال، يصرّح ابن إدريس في كتاب ((السرائر)) بعيّنات دالّة على مدى علاقته بمعاصريه[٢]، وفي ظل هذه العلاقات الثقافية يضيف ابن إدريس إلى علمه معطيات ويراكم معلوماته بآراء الآخرين المفيدة، كما يمارس في الوقت نفسه نقداً مركّزاً لنتاجات الآخرين وأعمالهم الفكريّة مما يعتقده غير صائب ولا سليم، وفي هذا الإطار يحاول ابن إدريس أن يلفت أنظار معاصريه عبر التواصل المباشر الحضوري أو عبر المكاتبات والمراسلات إلى نقاط الضعف التي رآها هو في آرائهم الفكرية وميولهم الثقافيّة.

ولم يقصر ابن إدريس علاقاته الفكرية هذه بفقهاء المذهب الإمامي، بل تعدّاهم لإقامة علاقات مع علماء المذاهب الأخرى وفقهائها، علاقات يمكن القول: إنّها اتسمت بالحرارة والحميميّة، وهو ما يقدّم لنا شاهداً دالاً على أفقه المفتوح

---

(١) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٦، ص٢٧٧.

(٢) السرائر، ج٢، ص١٩٠ ـ ١٩١، ٢٣٤، ٤٤٢ ـ ٤٤٣، ٦٥٥، ٦٧٨، ٦٧٩.

وبُعده عن الانحياز السلبي والتعصّب.

يقول ابن إدريس في مبحث الطلاق من كتابه ((السرائر)): ((*وقد كتب إليّ بعض الشافعيّة، وكان بيني وبينه مؤانسة ومكاتبة، هل يقع الطلاق الثلاث عندكم؟ وما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام؟ فأجبته: أمّا مذهب أهل البيت، فإنّهم يرون أنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد وحالة واحدة من دون تخلّل المراجعة، لا يقع منه إلا واحدة، ومن طلّق امرأته تطليقةً واحدة وكانت مدخولاً بها، كان له مراجعتها بغير خلاف بين المسلمين، وقد روي أنّ ابن عبّاس وطاووساً يذهبان إلى ما يقوله الشيعة...*))[١].

٢ ـ نوع العلاقات القائمة بين ابن إدريس ومعاصريه

كان لابن إدريس نوعان من العلاقات والمواقف إزاء معاصريه: علاقات عامّة، وعلاقات خاصّة تنحصر في بعض معاصريه المحدودين. أما علاقاته العامة فكانت قائمة على مواقف نقديّة له، هَدِفَ من ورائها إصلاح أفكار معاصريه وتصويب آرائهم، فقد مارس ابن إدريس نقداً عالياً للمناهج الاجتهادية التي سار عليها فقهاء عصره، فقرّع من سلوكهم مسلك التقليد والاتّباع للسلف، ومن قنوعهم وخنوعهم بالاقتصار على مجرّد مداولة الأفكار القديمة لرجالات السلف محذّراً إيّاهم من ذلك أيّما تحذير، وداعياً إلى الصعود لبلوغ المكانة السامية والرفيعة التي يحتلّها الاستقلال الثقافي والإبداع الفكري واللاتبعية المعرفية.

وليس القارئ مضطرّاً لبذل جهد مضاعف لاكتشاف هذا النوع من العلاقة التي شادها ابن إدريس مع معاصريه، فإنّ كتاب ((السرائر)) مملوّ هنا وهناك بمظاهر النقد الذي مارسه ابن إدريس على ظاهرة التقليد والاتّباع لفقهاء السلف، سيّما التقليد للشيخ أبي جعفر الطوسي، مبدياً أسفه على هذا الواقع.

وأمّا العلاقات الخاصّة التي كان يبنيها ابن إدريس مع بعض فقهاء عصره،

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٧٨ ـ ٦٧٩.

فقد كانت تتمّ بالاتصال الحضوري المباشر أو عبر المكاتبات والمراسلات، حيث كان ينتقد بعض الآراء لهذا الفقيه أو ذاك... ويشهد على هذا النوع من العلاقة مواضع عدّة من كتاب ((السرائر)).

بدورنا، ولكي نحدّد الفقهاء الذين كانوا على تماسّ مباشر مع ابن إدريس في علاقاته الثقافية الخاصّة، نقدّم عرضاً إجمالياً بأسماءهم وبعض ما يقتضيه تعريف القارئ بهم، كما نتحدّث عن طبيعة علاقة ابن إدريس بكلّ واحدٍ منهم، ثمّ نعرّج ـ بعد ذلك ـ على جملة من هؤلاء الفقهاء الذين لم يرد اسمهم في كتاب ((السرائر)).

٣ ـ المعاصرون الذين ذكرهم ابن إدريس في السرائر

١ ـ ٣ ـ أبو المكارم بن زهرة

عزّالدين أبو المكارم، حمزة بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بابن زهرة الحلبي، من الفقهاء البارزين والمتكلّمين الشيعة المعروفين في القرن السادس الهجري، الذي كان متبحّراً في علوم الفقه والكلام والنحو.

ينتسب أبو المكارم إلى أسرة ((زهرة)) التي يصفها صاحب روضات الجنّات بالأسرة التي قلّ نظيرها في دنيا الشيعة واشتهرت في عالم الإسلام بالعلم والفضيلة[(١)]، وعلى حدّ تعبير القاضي نور الله التستريّ الشهيد: ((*كانت سيادته على ذروة الفلك لائحة، ومن الشجرة الطيبة للولاية زهرة فاتحة، جامع مكارم الأخلاق، وطبيب العراق، وقد كان في مذهب الإماميّة مجتهداً على الإطلاق، وصاحب تصانيف كثيرة*))[(٢)].

أما صاحب أعلام النبلاء فيقول عنه إنه: ((*الشريف حمزة بن زهرة الإسحاقي الحسني أبو المكارم، السيّد الجليل الكبير القدر، العظيم الشأن، العالم*

(١) محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٢، ص٣٧٤.

(٢) القاضي نور الله الشوشتري، مجالس المؤمنين، ج١، ص٥٠٧.

الكامل، الفاضل المدرّس، المصنّف المجتهد، عين أعيان السادات والنقباء بحلب، صاحب التصانيف الحسنة والأقوال المشهورة))[١] .

أشهر ما تركه لنا ابن زهرة من تراث كان كتابه ((غنية النزوع)) الذي يصفه الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ بأنّه الكتاب الذي يناظر كتاب ((السرائر)) في نقد آراء الشيخ الطوسي[٢] .

كان لابن زهرة مشايخ متعدّدون يمكن أن نذكر منهم والده علي بن زهرة، والحسن بن منصور النقاش الموصلي، والحسين بن طاهر بن حاجب الحلبي[٣] .

أمّا تلامذته فكان منهم: شاذان بن جبرئيل القمّي، ومحمد بن جعفر المشهدي، والسيّد محيي الدين محمد بن عبدالله الحلبي، وسالم بن بدران المصري المازني[٤] .

توفّي ابن زهرة عام ٥٨٥هـ في مدينة حلب ببلاد الشام.

علاقة ابن إدريس بأبي المكارم بن زهرة

يمكن دراسة علاقة ابن إدريس بأبي المكارم من نواحي ثلاث:

الأولى: من ناحية علاقة الأستاذ بالتلميذ، وهو ما أشرنا إليه عند الحديث عن مشايخ ابن إدريس.

الثانية: من ناحية اشتراك الطرفين في هدف واحد.

---

(١) راجع: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٦، ص٢٤٩.

(٢) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٧٣.

(٣) محسن الأمين، المصدر نفسه، ص٢٥٠، ويوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٣٥١ (الهامش)، وعلي الدواني، مفاخر إسلام، ج٣، ص٤٩٢.

(٤) محسن الأمين، المصدر نفسه، ويوسف البحراني، المصدر نفسه، والحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص١٠٦.

الثالثة: العلاقة النقدية، وظاهرة المكاتبات والرسائل التي كانت بين الطرفين.

أمّا من ناحية الاشتراك في الهدف، فقد اتخذ الطرفان موقفاً موحّداً إزاء ظاهرة التقليد المشؤومة التي أعقبت وفاة الشيخ الطوسي، وألقت بظلالها على مناخ الفقه الشيعي برمّته، وقد تصدّى الطرفان معاً لنقد آراء الشيخ الطوسي، رغم أنّه من غير الصحيح لنا مقارنة انتقادات ابن زهرة لآراء الشيخ الطوسي مع تلك الهجمات العنيفة التي كان يحملها ابن إدريس ضدّ الطوسي في هذا الميدان الكبير والموقع الشائك، إلا أنّه مع ذلك ليس ما يمنع من ادّعاء أنّهما كانا مشتركين في هدفٍ كهذا.

يقول السيّد محمد باقر الصدر ﷺ ـ شهيد العلم والمعرفة ـ في هذا الإطار: ((*ونحن إذا لاحظنا أصول ابن زهرة وجدنا فيه ظاهرةً مشتركةً بينه وبين فقه ابن إدريس تميّزهما عن عصر التقليد المطلق للشيخ، وهذه الظاهرة المشتركة هي الخروج على آراء الشيخ، والأخذ بوجهات نظر تتعارض مع موقفه الأصولي أو الفقهي، وكما رأينا ابن إدريس يحاول في ((السرائر)) تفنيد ما جاء في فقه الشيخ من أدلّة، كذلك نجد ابن زهرة يناقش في ((الغنية)) الأدلّة التي جاءت في كتاب ((العدّة))، ويستدلّ على وجهات نظر معارضة، بل يثير أحياناً مشاكل أصوليّة جديدة لم تكن مثارةً من قبل في كتاب ((العدّة)) بذلك النحو*))[1].

وأمّا ما يخصّ العلاقة النقدية وأسلوب المراسلات بين الطرفين، فقد كان يتمّ نقد كلّ واحدٍ منهما لآراء صاحبه، إلا أنّ قلم ابن إدريس ربما أفرط أحياناً في النقد فغدا لاذعاً وحادّاً.

ونشير هنا إلى أنموذج من نماذج هذا النوع من العلاقة، وفقاً لما ورد في كتاب المزارعة من ((السرائر)) في مسألة تعلّق الزكاة بالغلات، حيث يذهب ابن

---

(١) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٧٣.

إدريس إلى وجوب الزكاة على كلّ واحد من أطراف المعاملة (المزارعة) على تقدير بلوغ حصّته لنصاب الزكاة، ثم ينقل عن بعض الأصحاب وجوبَ الزكاة على صاحب البذر خاصّة، وأنّها ليست بواجبةً على غيره، ذلك أن سهم الغير وحصّته إنما هما بمنزلة الأجرة..

وبعد ذلك يقول ابن إدريس: «*والقائل بهذا، هو السّيد العلوي أبو المكارم بن زهرة الحلبي رحمه الله، شاهدته ورأيته، وكاتبته، وكاتبني، وعرّفته ما ذكره في تصنيفه من الخطأ، فاعتذر رحمه الله بأعذار غير واضحة، وأبان بها آنه ثقل عليه الردّ، ولعمري إنّ الحقّ ثقيل كلّه، ومن جملة معاذيره ومعارضاته لي في جوابه، أنّ المزارِع مثل الغاصب للحَبّ إذا زرعه، فإنّ الزكاة تجب على ربّ الحبّ دون الغاصب، وهذا من أقبح المعارضات، وأعجب التشبيهات، وإنّما كانت مشورتي عليه، أن يطالع تصنيفه، وينظر في المسألة، ويغيّرها قبل موته، لئلا يستدرك عليه مستدرِك بعد موته، فيكون هو المستدرِك على نفسه، فعلت ذلك ـ علم الله ـ شفقةً وسترةً عليه، ونصيحةً له، لأنّ هذا خلاف مذهب أهل البيت عليهم السلام ... وإنّما السّيد أبو المكارم رحمه الله نظر إلى ما ذكره شيخنا من مذهب أبي حنيفة في مبسوطه، فظنّ أنه مذهبنا، فنقله في كتابه على غير بصيرة ولا تحقيق، وعرّفته أنّ ذلك مذهب أبي حنيفة.. ومات رحمه الله وهو على ما قاله، تداركه الله بالغفران...*»[1].

٢ ـ ٣ ـ سديد الدين الحمصي

سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصيّ من فقهاء القرن السادس ومتكلّميه، وأحد معاصري ابن إدريس الحلّي، يصفه الشيخ منتجب الدين ـ أشهر تلامذته ـ بعلاّمة زمانه في أصول الدين والفقه، وصاحب الورع والتصانيف، معلّقاً على ذلك بأنّه قرأ تصانيفه عليه نفسه[2].

---

(١) السرائر، ج٢، ص٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٢) عباس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٦٦٠.

أشهر كتب الحمصي ومخلّفاته ((التعليق الكبير والصغير)).

كانت للحمصي جماعة من التلامذة أبرزهم ـ إلى جانب الشيخ منتجب الدين ـ فخر الدين الرازي، ومحمد بن علي الخجندي، وعلي بن قطب الراوندي، ومحمد بن محمد الهمداني القزويني، وورام بن أبي فراس، كما حضر الحمصي نفسه عند أساتذة منهم الحسين بن فتح الله البكرآبادي.

عاش الشيخ سديد الدين الحمصي عمراً طويلاً نسبياً (حوالي مائة سنة)، وكانت وفاته ـ وفقاً لبعض النقولات ـ بعد عام ٦٠٠هـ[(١)]، فيما يذهب نقلٌ آخر إلى أنّها كانت قبل عام ٥٩٢هـ[(٢)].

علاقة ابن إدريس بالشيخ الحمصي

بدايةً، هناك خلاف في أنّ الحمصي من أهل الري الواقعة في بلاد إيران أم أنّه من مدينة حمص السورية في بلاد الشام، إلا أن هذا الخلاف لا يؤثّر على ما أفادته بعض كتب التاريخ من أنّ سديد الدين الحمصي عاش لمدّة زمنية في مدينة الحلّة في العراق، وأنّ ورّام بن أبي فراس تلمّذ عنده[(٣)].

وقد قامت العلاقة بين ابن إدريس والحمصي في مدينة الحلّة بالذات، ولكي نفهم هذه العلاقة وتكوّنها نراجع كتاب ((السرائر))، حيث يروي فيه ابن إدريس

---

(١) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج٥، ص٣١٧.

(٢) جعفر الشهيدي، يادنامه علامه أميني، ص٥٩، ولمزيد من الاطّلاع على شخصية الحمصي يراجع: عباس القمّي، الكنى والألقاب، ج٢، ص١٩٣، وحسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص٣١٣، وآغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، القسم السادس، ص٢٧٧ و ٢٩٥، والميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٧٩، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٦٤، ويوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٣٤٨، ومحمد علي المدرّسي، ريحانة الأدب، ج٢، ص٧٣، ومحمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، ج٧، ص١٦٤، وعلي الدواني، مفاخر إسلام، ج٤، ص٢٧.

(٣) يوسف كركوش الحلّي، المصدر نفسه.

روايةً عن محمد بن مسلم الطائفي عن الإمام الباقر عليه السلام وهي: ((قضى أميرالمؤمنين بردّ الحبيس وإنفاذ المواريث))، ثم يعلّق ابن إدريس بالقول: ((*سألني شيخنا محمود بن علي بن الحسين الحمصي المتكلّم الرازي رحمه الله عن معنى هذا الحديث؟ وكيف القول فيه؟ فقلت: الحبيس معناه، الملك المحبوس على بني آدم، من بعضنا على بعض، مدّة حياة الحابس، دون حياة المحبوس عليه، فإذا مات الحابس، فإن الملك المحبوس يكون ميراثاً لورثة الحابس، وينحلّ حبسه على المحبوس عليه، فقضى عليه السلام بردّه إلى ملك الورثة، لأنّه ملك مورّثهم، وإنّما جعل منافعه مدّة حياته للمحبوس عليه، دون رقبته، فلمّا مات بطل ما كان جعله له، وزال الحبس عنه، فهو ملك من أملاكه، فترثه ورثته عنه بعد موته، كما ترث سائر أملاكه، فأنفذ المواريث عليه السلام فيه، على ما تقتضيه شريعة الإسلام.. فأعجبه ذلك، وقال: كنت أتطلّع على المقصود فيه وحقيقة معرفته...*))[١].

ثم يعقب ابن إدريس كلامه هذا بمدح الشيخ الحمصي قائلاً: ((*وكان منصفاً غير مدّعٍ لما لم يكن عنده معرفة حقيقته، ولا من صنعته، وحقّاً ما أقول: لقد شاهدته على خُلقٍ قلّ ما يوجد في أمثاله، من عوده إلى الحقّ، وانقياده إلى ربقته، وترك المراء ونصرته كائناً من كان صاحب مقالته، وفّقه الله وإيّانا لمرضاته وطاعته...*))[٢].

والحقيقة، أنّ إنصاف ابن إدريس إنصاف أنموذجي، فمدحه للحمصي يستحق المدح أيضاً، وذلك لأن الشيخ سديد الدين الحمصي ـ كما ينقله الشيخ منتجب الدين في رسالته في ترجمة ابن إدريس ـ كان يرى ابن إدريس الحلي أنّه: ((*مخلّط لا يُعتمد على تصنيفه*))[٣].

---

(١) السرائر، ج٢، ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) منتجب الدين، الفهرست، ص١٧٣.

فإذا كان هذا هو إنصاف ابن إدريس فهو في محلّه ويستحقّ التقدير الكامل، ولأجل هذه العقيدة التي كان يحملها أستاذه تجاهه لم يعدّه من تلامذته أو الراوين عنه حينما دخل الحلّة والتقاه فيها[١].

٤ ـ المعاصرون الذين لم يُذكَروا في كتاب ((السرائر))

١ ـ ٤ ـ المعاصرون في الحلّة[٢]

١ ـ جمال الدين أبو القاسم، صاحب التجريد في الفقه.

٢ ـ الحسين بن عقيل الخفاجي الحلّي (٥٥٧هـ)، صاحب ((المنجي من الضلال في الحرام والحلال)).

٣ ـ جلال الدين أبو الحسن علي بن شعرة الحلّي الجامعاني (٥٨٨هـ).

٤ ـ محمد بن الكيال (٥٩٧هـ)، العالم في الفقه والأدب، وصاحب متشابه القرآن ومختصر التبيان.

٥ ـ محمد بن شعيب، المعروف بابن دهان الفرضي (٥٩٠هـ)، العارف بعلوم الفقه، والأصول، والكلام، والحديث، والتفسير والأدب.

٦ ـ شرف الكتاب ابن جيا (٥٧٩هـ)، العارف بعلوم الفقه، والنحو، واللغة، والأدب والحديث.

٧ ـ أبو سعيد بن حمدان (٥٦١هـ) من أفاضل القرن السادس ومشاهيره، صاحب ((شرح مقامات الحريري)) و((الذخيرة لأهل البصرة)).

٨ ـ يحيى بن بطريق الأسدي الحلّي، المتحدّث المتكلّم، صاحب كتاب ((العمدة من صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار)).

---

(١) السرائر، ج١، ص١٢.

(٢) السيد حمد كمال الدين، فقهاء الفيحاء، ج٢، ص٧٠ ـ ٩٦.

٩ ـ ورام بن أبي فراس (٦٠٥هـ)، صاحب كتاب «تنبيه الخواطر ونزهة الناظر» في الأخلاق.

٢ . ٤ . المعاصرون خارج الحلّة[1]

١ ـ علي بن عبيدالله بن بابويه الرازي (كان حيّاً إلى عام ٦٠٠هـ)، صاحب «فهرست علماء الشيعة وتصانيفهم».

٢ ـ قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (٥٧٣هـ)، صاحب «فقه القرآن».

٣ ـ قطب الدين محمد بن الحسين الكيدري البيهقي (كان حياً إلى عام ٥٧٦ هـ)، الفقيه، والأديب، والشاعر، صاحب كتاب «إصباح الشيعة» و«شرح نهج البلاغة».

٤ ـ منتجب الدين علي بن أبي القاسم حسكا.

٥ ـ عماد الطوسي المتوفى أواخر القرن السادس الهجري.

٦ ـ أبو الفتوح الرازي.

٧ ـ الفضل بن الحسن الطبرسي.

٨ ـ شاذان بن جبرئيل.

---

(١) راجع: أبو القاسم الكرجي، تاريخ الفقه والفقهاء (فارسي)، وحسين المدرّسي، مقدمه اي بر فقه شيعه (مدخل إلى الفقه الشيعي).

الفصل الثاني

الأعمال العلمية لابن إدريس

تمهيد

كان ابن إدريس من العلماء البارزين الذين وظّفوا بياناتهم الشفاهية، كما كان لهم علاقة كبيرة بالتأليف والتصنيف، انطلاقاً من حسّ المسؤولية والشعور بالواجب.

يتحدّث ابن إدريس في مقدّمة كتابه ((السرائر)) عن أهمية الكتابة والتأليف، كما يصف الكتب والمطالعات أيضاً، ويهيج ابن إدريس أشواق القرّاء وعواطفهم للمطالعة والكتابة، ضمن حديثه عن الدوافع السامية التي حرّكته نحو المطالعة والتأليف، لقد ترك ابن إدريس في كلّ مجال علمي خاض فيه بصمات ظاهرة وجليّة وخالدة، إلا أنّ ما وَصَلَنَا من نتاجاته وأعماله لم يكن ـ مع الأسف الشديد ـ سوى عدد محدود من ذلك النتاج الثمين، وإضافة إلى الدافع السامي الذي يحدّثنا عنه ابن إدريس في مقدّمة *سرائره*، تدلّنا كلمات المترجمين والمؤرّخين البارزين أيضاً وأولئك القريبي العهد بعصر ابن إدريس... تدلّنا على الموضوع عينه لتمثّل شاهداً آخر عليه.

وفي هذا الصدد، يذكر ابن داوود الحلّي (٦٤٧ ـ ٧٤٢هـ) في رجاله أنّ ابن إدريس كان ((كثير التصانيف))[(١)]، كما يصفه شمس الدين الذهبي (٧٤٨هـ) ـ أحد المؤرّخين المشهورين ـ بصاحب التصانيف، ثمّ يعدّد بعضاً من مؤلّفاته مردفاً ذكرَها بقوله: ((وغير ذلك في الأصول والفروع))[(٢)]، و((أشياء في الأصول والفروع))[(٣)]، وهذه

---

(١) ابن داوود، الرجال، ص٤٩٨.

(٢) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ص٣١٤.

(٣) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢.

التعابير تدلّ على أن ابن إدريس كانت له كتب في أصول الفقه أو أصول الدين أو فيهما معاً، ومن ثم نعرف أنّ هذه المصنّفات لم تصلنا اليوم مع الأسف.

نسعى في هذا الفصل، أوّلاً، إلى سرد التأليفات والتصنيفات التي نسبت إلى ابن إدريس، ثم نحاول دراسة مدى صحّة هذه النسبة أو سقمها.

كما نستعرض بعد ذلك ـ ثانياً ـ تلك المؤلفات التي كتبها ابن إدريس ووصلت إلينا، فنقدّم تعريفاً بها، ونطلّ إطلالةً موجزةً عليها، وربما اضطررنا أحياناً للحديث عن حالتها من زاوية الطباعة أو الخط أو النسخ، مقدّمين حصيلة ما توصّلنا إليه بين يدي المهتمّين.

ونشرع ـ بدايةً ـ بالحديث عن كتب ابن إدريس الفقهية ورسائله كذلك، ثم نعرّج على نتاجه غير الفقهي إن شاء الله تعالى.

المقالة الأولى

النتاج الفقهي لابن إدريس

١ ـ السرائر

الاسم الكامل لهذ الكتاب هو: ((السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي))، وقد اشتهر باسم ((السرائر))، لكن بعض كتب التراجم جاءت على ذكره تحت اسم ((الحاوي لتحرير الفتاوي))[(١)].

يعدّ كتاب السرائر من أشهر كتب ابن إدريس وأهمّها، وهو كتاب يُشهد له أنّه لعب دوراً بارزاً في تاريخ تطوّر الفقه الشيعي، ولدوره هذا ومكانته المفصلية في تاريخ الفقه، نحاول تشريحه والاطلال عليه في دراسةٍ مستقلّة على حدة تأتي في الفصول اللاحقة إن شاء الله سبحانه.

٢ ـ مسائل ابن إدريس

إضافةً إلى كتاب السرائر الذي يمثل دورةً فقهيّةً كاملة، كانت لابن إدريس ـ بوصفه فقيهاً شيعيّاً بارزاً ـ ((مسائل فقهيّة)) أيضاً، وقد عالج ابن إدريس في كتابه هذا بعض المسائل الفقهيّة الهامّة أو تلك التي وقعت مسرحاً للجدل والنقاش العلميّين بين الفقهاء معالجةً علميّةً كاملةً ووافيةً، بحيث يمكن تصنيفها رسالةً

---

(١) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢.

مستقلّة في موضوعها، وربما بلغت أحياناً ما يقارب الصفحات العشر للمسألة الواحدة[١].

يكتب الآغا بزرك الطهراني ـ بعد ذكره كتاب ((مسائل ابن إدريس)) ـ أنّ هذه المسائل قام بجمعها تلميذ ابن إدريس جعفر بن أحمد بن الحسين بن قمرويه الحائري، وذلك نهار الأربعاء التاسع من رجب عام ٥٨٨هـ ، وأنّه كتب بخطّه على هذا الكتاب ما يعني أنّه عبارة عن مسائل تتعلّق بفروع محدّدة في الفقه كان يلقيها ابن إدريس حسب الحاجة على طلابه وذلك في مناسبات مختلفة، وسجّل في آخرها عبارة: ((تمّت المسائل وجواباتها))[٢].

وقد بذلنا قصارى جهدنا وفحصنا فلم نعثر على هذا الأثر بكامله إطلاقاً، إلا أننا نحاول هنا أن نذكر بعض تلك المسائل موجزاً، ممّا كان ابن إدريس نفسه قد أشار له في كتاب ((السرائر)):

١ ـ مسألة تبديل الماء القليل بالكر: يثير ابن إدريس هذه المسألة في أحكام المياه، وخلاصتها: لو أضفنا إلى الماء القليل المتنجّس مقداراً آخر من الماء بحيث بلغ المجموع حدّ الكرّ، يطهر هذا الماء حينئذٍ، ولكي يثبت ابن إدريس رأيه هذا، يقيم تسعة أدلّة من الآيات، والأخبار، والعقل، والإجماع.

وبعد تفسيره ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ كلام الشيخ الطوسي في هذه المسألة، يذهب ابن إدريس إلى موافقة قول الشيخ الطوسي لقوله هنا، ثم ينهي كلامه

---

(١) يعبّر بعض الفقهاء عن ((الرسالة)) بـ((المسالة))، فالشهيد الأوّل ـ مثلاً ـ يذكر رسالة ((خلاصة الاستدلال)) لابن إدريس الحلّي تحت عنوان ((المسألة المسمّاة بخلاصة الاستدلال)) (غاية المراد، ج١، ص٢٧٢ ـ ٢٧٣)، وهكذا يسمّي أبو الصلاح الحلبي رسالتي ((الشافية)) و((الكافية)) بالمسألتين، وبناءً عليه، يغدو الاحتمال قوياً في أن يكون المراد من مسائل ابن إدريس رسائله، خصوصاً وأن بعض موضوعات المسألة الواحدة قد يبلغ العشر صفحات.

(٢) آغاب بزرك الطهراني، يسمّي هذه المسألة بالرسالة، كما في الذريعة، ج٢٠، ص٣٨٤.

بالقول: ((*ولنا في هذه مسألة منفردة نحو من عشر ورقات، قد بلغنا فيها أقصى الغايات، رجّحنا القول فيها، والأسئلة والأدلة والشواهد من الآيات والأخبار، فمن أرادها وقف عليها من هناك*))[(١)].

٢ ـ مسألة غسل الجنابة ونيّته: وتدور حول غسل الجنابة ونيّته، وأنه ما هو زمن وجوبه، يقول ابن إدريس: ((*ولنا في هذا مسألة قد بلغنا فيها إلى أبعد الغايات وأقصى النهايات، فمن أرادها وقف عليها من حيث أرشدناه، وربما أوردناها في باب الجنابة إن شاء الله*))[(٢)]، ثم يتحدّث في مباحث أحكام الجنابة عن هذا الموضوع بما يبلغ حوالي خمس صفحات[(٣)].

٣ ـ مسألة الشك والسهو: يقسّم ابن إدريس ـ لدى حديثه عن أحكام السهو والشك ـ السهوَ إلى أقسام ستة، ويقوم ببحث القسم الخامس تحت عنوان ((ما يجب فيه الاستظهار والاحتياط))، وفي نهاية هذا القسم يقول: ((*ولنا في ذلك مسألة قد جنحنا الكلام فيها، وفرّعناه، وسألنا أنفسنا عمّا تعرّض، وبلغنا فيها أبعد الغايات*))[(٤)].

٤ ـ مسألة في سجدتي السهو: وفي القسم السادس من الأقسام المشار إليها في مباحث الشك والسهو، يتعرّض ابن إدريس لسجدتي السهو، ويقول في ضمن إشارته إلى كيفيتهما ما نصّه: ((*ولنا فيهما مسألة قد جنحنا الكلام فيها، وأشبعناه، وانتهينا في ذلك إلى الغاية القصوى*))[(٥)].

٥ ـ مسألة في زواج البنت غير البالغة وطلاقها: يفتي ابن إدريس بحرمة الزوجة حرمةً أبديةً على زوجها إذا ما جامعها قبل إتمامها تسع سنوات، ويرى أنّها

---

(١) السرائر، ج١، ص٦٩.

(٢) السرائر، ج١، ص٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٨ ـ ١٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٥٩.

تنفصل عنه بالطلاق، ولا تكون محتاجةً في طلاقها هذا إلى العدّة، ثم يقول: «*وقد كنّا أملينا مسألةً قبل تصنيفنا لهذا الكتاب [السرائر] بسنين عدّة في هذا المعنى، فأحببنا إيرادها ها هنا وهي...*»[1].

وبعد شرحه المفصّل لهذه المسألة، يحاول ابن إدريس الجواب عن هذا الإشكال الذي جاء في التصانيف الشيعيّة، وحاصل الإشكال: إذا ما وطئت هذه البنت فإنها تحرم حرمةً أبديّة، ويقع الانفصال بينها وبين زوجها، وعندما تقع الحرمة الأبديّة لن تكون هناك حاجة بعد ذلك إلى الطلاق، والحال أنكم تقولون في مبحث الطلاق، عندما تتحدّثون عن طلاق النساء اللاتي لا عدّة لهنّ: بأنّه لا بد من طلاق هذه البنت على أية حال.

فكيف يتصوّر طلاقها مع أنّ مقاربتها توجب الحرمة الأبديّة التي تحقّق الانفصال تلقائياً؟!

وهنا يحاول ابن إدريس الإجابة عن هذا الإشكال، فيشير إلى الروايات المختلفة في هذا البحث، ثم يحاول تفسيرها بشكلٍ أو بآخر حسب رأيه[2].

٣ ـ جوابات المسائل

ومن الكتب الأخرى التي ذكرها المترجمون ونسبوها إلى ابن إدريس، كتاب «جوابات المسائل»، والذي ذُكر أيضاً باسم: «أجوبة المسائل» و«جوابات ابن إدريس».

يكتب المحدّث البحراني هنا فيقول: «*وله كتاب يشتمل على جملة من أجوبة مسائل قد سئل عنها، وهو عندي إعارة من بعض الإخوان، وكذلك كتاب السرائر بتمامه*»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣٠ ـ ٥٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

أما صاحب تكملة الرجال فيقول: ((*رأيت ابن إدريس في جواب مسائله كثيراً ما ينقل عنه (أي عن أبي المكارم بن زهرة) فيكون (ابن زهرة) متقدّماً عليه غير معاصر للعلامة*))[1].

ويأتي آغا بزرك الطهراني على ذكرها[2] تحت عنوان ((جوابات ابن إدريس)) و((مسائل ابن إدريس الحلّي))، كما يقول في كتابه ((طبقات أعلام الشيعة)): ((*وله جوابات المسائل التي جمعها تلميذه جعفر بن أحمد بن الحسين ابن قمرويه في رجب ٥٨٨هـ*))[3].

وليس هذا الكتاب بأيدينا في الوقت الحاضر، كما لم يأت ذكرٌ له في كتاب السرائر عدا عرض سؤالين وجوابين منه فقط، أحدهما سؤال الشيخ محمود الحمصي حول مفاد حديث ((قضى أميرالمؤمنين بردّ الحبيس))، وهو ما أشرنا له سابقاً، وثانيهما في مسألة وجوب قضاء الدين عن الحيّ والميّت، حيث ينقل ابن إدريس كلاماً عن الشيخ الطوسي في المبسوط في باب بيع الخمر، وبهذه المناسبة يقول: ((*ولنا في ذلك ـ أعني بيع الخمر وهل يحلّ قبض الدين من ثمنها ـ جواب مسألة وردت من حلب علينا من أصحابنا الإمامية سنة سبع وثمانين وخمس مائة، قد بلغنا بينها إلى أبعد الغايات وأقصى النهايات*))[4].

وبناءً عليه، فلا شك في وجود مصنَّفٍ لابن إدريس بهذا المحتوى، إلا أنّ السؤال الهام الذي يتبادر إلى الذهن ها هنا هو: هل أنّ كتاب ((جوابات المسائل)) هو عين كتاب ((مسائل ابن إدريس)) أم أنّه كتاب آخر مستقلّ عنه؟

الذي يُفهم من كلمات الطهراني صاحب الذريعة أنهما معاً كتاب واحد،

---

(١) عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج١، ص٣٦٩.

(٢) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٥، ص١٩٦، وج٢٠، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣) آغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٢٩٠.

(٤) السرائر، ج٢، ص٤٤ ـ ٤٥.

ولذلك استعرض الطهراني في حرف الجيم من المجلد الخامس هذا الكتاب تحت عنوان ((جوابات ابن إدريس))، وعندما عاد وذكره في المجلّد العشرين في حرف الميم تحت عنوان ((مسائل ابن إدريس)) أحال الكلام فيه على ما تقدّم. كما أنّ كلام ابن قمرويه في خاتمة كتاب مسائل ابن إدريس: ((تمّت المسائل وجواباتها)) يمكن هو الآخر أن يشكّل شاهداً على هذا المدّعى.

إلا أنّه رغم ذلك لا يمكن ادعاء وحدة هذين الكتابين بضرس قاطع، بل قد يميل الإنسان إلى اعتبار احتمال تعدّدهما الاحتمالَ الأقوى، ذلك أنّ المسائل التي كنّا نقلناها عن سرائر ابن إدريس، لم يشر فيها ابن إدريس نفسه إلى وجود ظاهرة جواب على سؤالٍ أصلاً، ولو أنّها كانت جوابات لكان من المناسب الإشارة إلى ذلك في جميعها أو على الأقلّ بعضها، تماماً كما ذكره في جواب مسألة بيع الخمر، ومسألة الشيخ محمود الحمصي، وأن يأتي هناك على ذكر من هو الذي وجّه له هذا السؤال أو ذاك؟ لا سيما في مثل مسألة ((تبديل الماء القليل بالكر)) مع ما كانت عليه من تفصيلات، بلغت حدّاً دفعت بعض الباحثين المعاصرين إلى ذكرها بوصفها ((رسالة))[١]، ومن البعيد أن يكون مجرّد جواب مسألةٍ واحدة، ولذلك كلّه قمنا هنا بإدراج ((جوابات المسائل)) إدراجاً مستقلاً غير مرتبط بـ ((مسائل ابن إدريس)).

٤ ـ خلاصة الاستدلال

جاء ذكر هذا الأثر تحت عناوين متعدّدة من قبيل ((المختصر في المضايقة))[٢] و((رسالة في المضايقة))[٣]، إلا أنّ الإسم الأصلي له هو ((خلاصة الاستدلال))، حيث جاء هذا الإسم للمرّة الأولى عند ابن إدريس نفسه في

---

(١) دائرة المعارف بزرك اسلامي، ج٢، ص٧٢٠.

(٢) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٧٥، وله أيضاً طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٢٩٠.

(٣) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢١، ص١٢٤.

((السرائر))[١]، ثم ذكر ذلك بعده شمس الدين الذهبي في ((تاريخ الإسلام))[٢]، و((سِيَر أعلام النبلاء))[٣]، وبعد الذهبي ذكره الشهيد الأوّل في ((غاية المراد))[٤]، أيضاً.

وقد كتب هذا الأثر العلمي بدافع إثبات فورية وجوب قضاء الصلوات الفائتة، وقد بلغ المؤلّف في استدلاله مبلغه، وبحث المسألة بشكل مفصّل ومسهب، وحسب قوله نفسه في كتاب ((السرائر)) فإن الموضوعات التي سطرت في هذا الكتاب لم تجتمع معاً في أيّ كتابٍ آخر[٥].

وقد شاهد العلامة الطهراني نسخةً لهذا الكتاب كانت موجودةً عند العلامة الشيخ محمد السماوي، وقد قال الطهراني معرّفاً الكتاب كما رآه: ((*وهو مختصر في إثبات المضايقة في قضاء الصلوات، وقال في آخره: [وإذ قد استدللنا على صحّة المضايقة بالأدلّة القاهرة التي يجب على كلّ منصفٍ متأمّلٍ الانقياد إليها، فلنستدلّ الآن ونبيّن حدود آخر أوقات الصلوات الخمس على الصحيح من المذهب المعمول عليه عند المحصّلين من الأصحاب]، ثم ذكر كثيراً من أخبار الأوقات ـ إلى أن قال ـ : [تمّ المختصر وما رويته فيه من الأخبار، فعن ثلاث طرق، طريق منها عن الشيخ عربي عن إلياس.. الطريق الثاني عن محمد بن علي بن شهرآشوب عن جدّه ابن كياكي عن أبي جعفرالطوسي، والطريق الثالث عن السيّد نظام الشرف*

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٧٣.

(٢) ابن الفوطي، معجم الألقاب، ج٣، ص١٢٧ (الهامش).

(٣) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢.

(٤) الشهيد الأوّل، غاية المراد، ج١، ص١٠٢.

(٥) السرائر، ج١، ص٢٧٣، يقول: ((*ولنا في المضايقة كتاب خلاصة الاستدلال على من منع من صحّة المضايقة بالاستدلال، بلغنا فيه إلى أبعد الغايات، وأقصى النهايات، بسطنا القول فيه وجنحناه، وتغلغلنا في شعابه، وذكرنا فيه ما لم يوجد في كتابٍ بانفرادٍ، فمن أراد الوقوف عليه فليطلبه من حيث أرشدناه*)).

ابن العريضي عن أبي عبدالله الحسين بن طحال عن أبي علي الطوسي، والطريقان الأوّلان بحقّ السماع]، ثم كتب تلميذه الكاتب للنسخة: [وافق الفراغ من تعليقه عاشر رجب سنة ثمان وثمانين وخمسمائة...))[1].

ورغم الجهود المضنية التي بذلناها بحثاً عن هذا الكتاب في الفهارس الخطيّة للمكتبات الإيرانية المشهورة، كمكتبات قم، وطهران، ومشهد، إلا أنّنا لم نوفّق في العثور على نسخٍ خطيّة له، ولهذا كانت معلوماتنا عن هذا الكتاب ومحتواه واستدلالاته مختصرةً موجزةً تمّ نقلها من كتاب ((الذريعة)).

وقد لاحظنا أنّ الكتب الفقهيّة نقلت أحياناً عن هذا الكتاب، من بينها ما ذكره الشهيد الأوّل في كتابه ((غاية المراد)) حين قال: ((*قال في المسألة المسمّاة خلاصة الاستدلال: أطبقت عليه الإماميّة خلفاً عن سلف، وعصراً بعد عصر، وأجمعت على العمل به، ولا يعتدّ بخلاف نفرٍ يسيرٍ من الخراسانيّين، فإن ابني بابويه والأشعريين كسعد بن سعد...*))[2].

ونقرأ ـ كذلك ـ في مفتاح الكرامة للعاملي قوله: ((*أطبقت عليه الإماميّة خلفاً عن سلف عصراً بعد عصر، وأجمعت عليه، ولا يعتدّ بخلاف نفرٍ يسير من الخراسانيين، فإنّ ابني بابويه والأشعريين كسعد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمة، وسعد بن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر المصنّف، والقمّيين أجمع عاملون بأخبار المتضمّنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنّه لا يحل ردّ الخبر الموثوق بروايته، وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخرّيت هذه الصناعة رئيس الأعاجم أبو جعفر الطوسي مودعٌ أحاديث المضايقة في كتبه، مفتٍ بها، والمخالف إذا عرف باسمه ونسبه لا يضرّ خلافه*))[3].

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٧٥.

(٢) الشهيد الأوّل، غاية المراد، ص١٠٢.

(٣) محمد جواد العاملي، مفتاح الكرامة، ج٣، ص٣٩١، وراجع: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج١، ص١٥٩.

وطبقاً لما ذكره صاحب الذريعة نقلاً عن نسخة العلامة محمد السماوي، فإنّ هذا الكتاب استنسخه تلميذ ابن إدريس جعفر بن أحمد بن الحسين بن قمرويه أيّام حياة ابن إدريس نفسه، وفرغ من استنساخه في العاشر من رجب عام ٥٨٨هـ[١].

٥ ـ المناسك

نَسَبَ هذا الأثر العلمي لابن إدريس شمسُ الدين الذهبي في كتابيه ((تاريخ الإسلام))[٢] و((سير أعلام النبلاء))[٣]. وقد تبع بعض المترجمين من غير الشيعة الذهبيَّ في ذلك فنسبوا الكتاب إلى ابن إدريس أيضاً[٤]، إلا أن ما استقصيناه وفحصناه حتّى الإمكان يمنحنا قناعةً بأنّ هذا الكتاب لم يرد ذكره في كتب ابن إدريس في أيّ مصدر من تراجم الشيعة أو فهارسهم، إلا أنّه مع ذلك وانطلاقاً:

أ ـ من نعت المترجمين الشيعة لابن إدريس بأنه كثير التصانيف[٥].

ب ـ والأخذ بعين الاعتبار القرب الزمني النسبي لعصر الذهبي من عصر ابن إدريس.

لا نجد هذه النسبة بعيدة.

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٧٥.

(٢) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث عام ٥٩١ ـ ٦٠٠، ص٣١٤.

(٣) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢١، ص٣٣٢.

(٤) عمر كحالة، معجم المؤلّفين، ج٩ و١٠، ص٣٢.

(٥) ابن داوود الحلي، الرجال، ص٤٩٨.

المقالة الثانية

ابن إدريس والنتاج غير الفقهي

١ ـ مستطرفات السرائر

يعدّ هذا الكتاب من الكتب الروائية الشاملة لمجموعةٍ من أحاديث المعصومين عليهم السلام مما تمّ انتقاؤه من كتب القدماء وأصولهم، وقد وضعه ابن إدريس في نهاية كتاب السرائر تحت عنوان ((باب الزيادات مما استنزعته واستطرفته من كتب المشيخة المصنّفين والرواة المحصّلين))، ولهذا اشتهر الكتاب باسم ((مستطرفات السرائر)).

وحيث كان الكتاب عملاً مستقلاً لابن إدريس ينتمي إلى المجال الحديثي فيخرج عن الأبحاث الفقهيّة، تعاملنا معه بوصفه كتاباً مستقلاً، وفصلنا البحث فيه عن كتاب السرائر نفسه.

١ ـ نسبة الكتاب لابن إدريس

لاشك ولا ارتياب في أن هذه المجموعة الحديثيّة تعود لابن إدريس الحلّي، بل إن نسبته إليه توازي في اليقين نسبة السرائر إليه، ذلك أنّ نسخ السرائر كافّة أُلحقت فيها مجموعة المستطرفات بوصفها باباً نهائياً، وإضافة إلى ذلك، فقد جاءت هذه النسبة مكرّرةً في الجوامع الروائية المتأخرة، وكذلك في الكتب الفقهية مما يقطع مجال الشك والريبة.

٢ ـ أهميّة المستطرفات

حاز ابن إدريس شهرته بشكل أكبر في الميدان الفقهي لا في الحديث، إلا أن

هذا الأثر الحديثيّ الذي جاء به يحوز أهميّة خاصة ومميّزة، يمكننا استشرافها عبر النقاط التاليّة:

١ ـ ٢ ـ البُعد الرجالي والحديثي

تعرّض ابن إدريس لذكر نقاط ملفتة في مجال علم الرجال، وكذلك على الصعيد المضموني لبعض الأحاديث، إلى حدّ جعل العلامة المجلسي ينعته بالكتاب المشتمل على ((الأخبار الغريبة والفوائد الجليلة))[(١)].

ويمكننا هنا استعراض بعض ما أثاره ابن إدريس على صعيد علم الرجال ضمن النقاط التالية:

١ ـ البزنطي: أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، والبزنطي اسم محلّة ينتسب ابن أبي نصر إليها، كما أنّ اللباس البزنطي يعود إلى هذه النسبة أيضاً[(٢)].

٢ ـ كثير النواء: وهو الذي تنتسب إليه فرقة البتريّة من الزيديّة، ذلك أنّه كان أبتر اليد، وبعبارةٍ أخرى مقطوعها[(٣)].

٣ ـ ابن بنت الياس: والمراد به الحسن بن علي الوشّاء، أحد رواة أصحابنا الإماميّين[(٤)].

٤ ـ حريز بن عبدالله السجستاني: وهو من أجلّة الشيوخ، وكتابه معتمَد بوصفه أصلاً من الأصول[(٥)].

٥ ـ الحسن بن محبوب السرّاد: من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وهو عند

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص١٦.

(٢) السرائر، ج٣، ص٥٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٦٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٨٥ و٥٨٩.

أصحابنا ثقة، جليل القدر، كثير الرواية، وكان واحداً من الأركان الأربعة في عصره، أمّا كتابه فكان كتاباً في المشيخة موثوقاً معتمداً[١].

٦ ـ البوفكي: وهي نسبةٌ إلى قريةٍ من قرى نيشابور يقال لها: بوفك، وهو شيخ ثقة من أصحابنا، أمّا الراوي الذي يروي عن البرقي تحت عنوان البوفكي، أعني بالبرقي أحمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمن بن محمد بن علي البرقي، فهو شخصٌ آخر يحمل كنيةً أخرى هي: أبو عبدالله، وهو ينتسب إلى قريةٍ من قرى أطراف مدينة قم[٢].

٧ ـ محمد بن محمد بن النعمان الحارثي المعروف بالشيخ المفيد: كان مفكّراً ذا فكر جديد، وله محاسن كثيرة، وفضائل عديدة، وعلوم متعدّدة، وهو منسوب إلى عكبرى، محلّة معروفة بسويقة ابن البصري، هاجر المفيد مع والده إلى بغداد، ودرس ـ بدايةً ـ عند أبي عبدالله المعروف بـ ((جعل)) في درب رباحة، ثم حضر عند أبي ياسر غلام الجيش في باب خراسان...[٣].

وأما النقاط التي يثيرها ابن إدريس حول دلالة بعض الأحاديث فهي عبارة عن:

١ ـ في ذيل الحديث السادس من نوادر البزنطي، الدالّ على أنّ الإمام الصادق عليه السلام كرّر في صلاة الجماعة ذكر سبحان الله في الركوع أربعةً وثلاثين مرّة، يقول ابن إدريس: إن معنى هذا العمل أنّ الإمام عليه السلام كان يعلم أنّ من معه في هذه الجماعة كانوا يرغبون في إطالة الصلاة، إذ من المناسب لإمام الجماعة

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٨٩ و٦٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٦٤٨، ويواصل ابن إدريس حديثه بإيراد حكايةٍ عن الشيخ المفيد، ومواجهته العلميّة لعلي بن عيسى الرماني (العالم المتكلم)، وهي حكاية جذّابة تستحقّ المطالعة فعلاً.

التخفيف عن المأمومين في صلاته[١].

٢ ـ في ذيل الحديثين الثامن والعاشر من جامع البزنطي الدالّين على جواز التصرّف في الميتة والأمانة، يذهب ابن إدريس إلى أنّ هذين الحديثين لا يمكن الاعتماد عليهما، ذلك أنّهما من نوارد الأخبار، كما أنّ الادلّة قائمة على خلاف مضمونهما، ومن جملة هذه الأدلّة الإجماع القائم على تحريم الميتة والتصرّف فيها إلا في حال الاضطرار، كما أنّه منعقد على تحريم التصرّف في الوديعة دون إذن صاحبها.

وإضافةً إلى ذلك كلّه، تعدّ هاتان الروايتان من أخبار الآحاد، ومن ثمّ لا يجوز العمل بهما في الأمور الشرعيّة[٢].

٣ ـ وفي ذيل حديث المعلّى بن خنيس وحديث أبي البختري من كتاب ((نوادر المصنّف)) الدالّين على جواز أخذ مال الناصبي، يذهب ابن إدريس إلى أنّ المراد بالناصبي فيهما المحاربون، ذلك أنّ هؤلاء هم الباعثون على فتح الحروب مع المسلمين، وإلا فإنّ أخذ مال المسلمين وأهل الذمّة لا يجوز بأيّ حالٍ من الأحوال[٣].

٤ ـ وفي ذيل الحديث الوحيد الذي ينقله ابن إدريس عن كتاب ((معاني الأخبار)) للشيخ الصدوق، في باب ((معنى الحوأب والجمل الأذيب))، ولدى إشارته إلى المعاني المذكورة عند الصدوق في ذلك[٤]، يرى ابن إدريس أنّ الصدوق تصوّر كلمة ((الجمل الأذيب)) بحرف ((الذال))، وطبقاً لهذا الضبط للكلمة أخذ في تحليل

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٥٤.

(٢) المصدر نفسه. ص٥٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٢٧، ((قال ابن بابويه... الحوأب ماء لبني عامر، والجمل الأذيب، يقال: الذيبة، دواء يأخذ الدواب، يقال: برذون مذؤب، قال: وأظنّ الجمل الذيب مأخوذاً من ذلك..)).

معناها، والحال أن كتابي ((الغريبين)) لأبي عبيد الهروي، و((مجمل اللغة)) لابن فارس ضبطا الكلمة بحرف ((الدال))، وفسّراها بالجمل الذي في وجهه شعر كثيف، وقول اللغويين مقدّم، وعليه يجب أن يكون الاعتماد[1].

٢ ـ ٢ ـ النقل من أصول القدماء

الناحية الثانية من نواحي الأهمية والامتياز في مستطرفات السرائر هي نقل ابن إدريس أحاديث بلا واسطة عن أصول القدماء وكتبهم مما وصل إليه منها، وهذا يعني أنّ شيئاً من آثار القدماء في مجال الحديث سوف يصل عبر ابن إدريس إلى أيدي الباحثين المهتمّين، وستكون هناك جملة من الأحاديث بين أيديهم مما امتاز بأنّه بلا واسطة، كما أنّ هذا الأمر يفضي إلى كسب مجموعةٍ من المعلومات عن بعض أصول القدماء وكتبهم، وهي معلومات لم تكن لتتسنّى لو أنّ كتاب ((مستطرفات السرائر)) لم يوضع بين يدي العلماء الباحثين كما فعله ابن إدريس.

ويمكننا ها هنا أن نشير إلى مشيخة الحسن بن محبوب، حيث يذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذا الكتاب لم تصلنا منه عين ولا أثر سوى ذاك الجزء المختصر الذي تضمّنه كتاب مستطرفات السرائر لابن إدريس[2].

٣ ـ نقل روايات متعدّدة عن راوٍ واحد

لقد نقل ابن إدريس في هذا الكتاب عن الراوي الواحد أحاديث متعدّدة، كما جرت عادته على ذكر سند هذه الأحاديث، وهذه العملية منحت كتاب المستطرفات ميزةً إضافيّة يمكن أن تكون ذات آثار جانبيّة أبرزها:

أ ـ ما يتعلّق بمعرفة طبقات الرواة، والاطلاع على المشايخ والرواة عنهم.

ب ـ إمكانية أن يستظهر من هذه الأحاديث الناحية التي ركّز الراوي جلّ نقله الروائيّ عليها، وهل هي موضوعات الفقه والأحكام أو العقائد والأخلاق، كما

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٢٧ ـ ٦٢٨.

(٢) مقدّمة رسالة أبي غالب الزراري، تحقيق السيّد محمد رضا الحسيني، ص٩٠.

أنّ بعض الأحاديث المختارة من الكتب انحصر تارةً في مجال الأحكام، وأخرى في مجال العقائد والكلام.

٤ ـ اسم الكتاب، المؤلّفون، موضوع الأحاديث

نقل ابن إدريس ـ فيما اختاره في كتاب المستطرفات ـ عن واحدٍ وعشرين كتاباً من كتب المشايخ، وأصحاب المصنّفات، والرواة البارزين.

ونحاول هنا جدولة أسماء الكتب والمصنّفين، وعدد الأحاديث المنقولة عنها في المستطرفات، والموضوعات العامّة الجامعة لها، وذلك لكي يطلّ القارئ الكريم على بنية الكتاب ومكوّناته بوضوح.

اسم الكتاب والمؤلّف	عدد الأحاديث	الموضوع
١ ـ كتاب موسى بن بكر الواسطي	١٣	الأحكام والأخلاق
٢ ـ كتاب معاوية بن عمّار	٤	الأحكام والأخلاق
٣ ـ نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي	٥٥	الأحكام عدا الحديث رقم١٣
٤ ـ كتاب أبان بن تغلب	١٦	الأحكام والأخلاق والأئمة عليهم السلام
٥ ـ كتاب جميل بن درّاج	٥	الأحكام
٦ ـ كتاب السيّاري	١٨	الأئمة عليهم السلام وبعض الأحكام
٧ ـ جامع البزنطي	٤٥	الأحكام والأخلاق
٨ ـ كتاب مسائل الرجال ومكاباتهم إلى مولانا أبي الحسن عليه السلام	١٨	الأحكام وغيرها
٩ ـ كتاب حريز بن عبدالله السجستاني	٢١	الأحكام وغيرها
١٠ ـ كتاب مشيخة الحسن بن محبوب السرّاد	٤٦	الأحكام وغيرها
١١ ـ كتاب نوادر المصنّف، لمحمد بن علي بن محبوب الأشعري القمّي (١)	٦٨	الأحكام وغيرها

---

(١) يقول ابن إدريس في كتاب نوادر المصنّف: ((وهذا الكتاب كان بخطّ شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه الله، مصنّف كتاب النهاية رحمه الله، فنقلت هذه الأحاديث من خطّه من الكتاب المشار إليه))، السرائر، ج٣، ص٦٠١.

١٢ ـ كتاب من لا يحضره الفقيه لمحمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه	٨	الأخلاق
١٣ ـ كتاب قرب الأسناد لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميري	١٠	الأئمة عليهم السلام
١٤ ـ كتاب جعفر بن محمد بن سنان الدهقان	٢	غير الأحكام
١٥ ـ كتاب معاني الأخبار لابن بابويه	١	غير الأحكام
١٦ ـ كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي	١٨	الأحكام وغيرها
١٧ ـ كتاب عبدالله بن بكير	١١	الأحكام وغيرها
١٨ ـ روايات أبي القاسم بن قولويه	٢٢	الإمامة
١٩ ـ كتاب أنس العالم للصفواني	٧	التولّي والتبرّي
٢٠ ـ كتاب المحاسن لأحمد بن أبي عبدالله البرقي	٣٧	محبّة المسلمين، والأيام التي يكره فيها السفر
٢١ ـ كتاب العيون والمحاسن للشيخ المفيد	١١	موضوعات متفرّقة

٥ ـ قراءة نقديّة لأسانيد المستطرفات

رغم الجهود الطيبة التي بذلها ابن إدريس، والأهميّة المضاعفة التي يتمتّع بها كتاب المستطرفات، إلا أنّ أخطاءً واضحة تبدو جليةً في أسانيد الأحاديث المدرجة في هذا الكتاب، ومن جملتها عدم صحّة نسبة كتاب أبان بن تغلب إليه مع نقله عنه في هذا الكتاب، وعلى حدّ قول الباحث الرجالي المعاصر آية الله الزنجاني: «*الكتاب [الذي نقل عنه الحلّي] بقرينة إسناده ليس لأبان بن تغلب المتوفى سنة ١٤٠ أو ١٤١، بل الكتاب لمن هو من محدّثي أواسط القرن الثالث، ولعلّ مؤلّفه هو أبان بن محمّد البجلي المعروف بسندي البزاز ابن أخت صفوان بن يحيى، وهو يروي عن صفوان بن يحيى وعليّ بن الحكم، وكذا عن محمّد بن الوليد على بعض نسخ التهذيب، وقد روى عن هؤلاء الثلاثة هنا، ولعلّ الكتاب المأخوذ منه هو نوادر أبان البجلي الذي رواه عنه جماعة منهم أحمد بن أبي عبدالله، ومحمد بن علي بن محبوب، وإنّما خلط المؤلّف* ﵀ *بين أبانين، وعلى كلّ حال، فمؤلّف*

الكتاب ليس هو أبان بن تغلب))[(١)].

٦ ــ المستطرفات في حلّةِ الطباعة

جرت طباعة هذا الكتاب ملحقاً بكتاب السرائر في مجلّده الثالث على يد مركز النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين بمدينة قم في إيران، كما تمّ تصحيحه وتحقيقه من الطرف نفسه، ومرّةً ثانيةً، طبع الكتاب منفصلاً عن السرائر تحت عنوان النوادر أو المستطرفات، وذلك في عام ١٤٠٨ هـ من قبل مؤسّسة الإمام المهدي (عج) في قم مصحّحاً ومحقّقاً.

ومن الميزات التي اختصّت بها الطبعة الثانية المشار إليها ما يلي:

١ ـ التعريف بابن إدريس وترجمتُه في مقدّمة الكتاب.

٢ ـ الإشارة إلى مصادر الأحاديث الموردة في المستطرفات بأجمعها في هامش الصفحة، وكذلك الإشارة إلى اختلافات الحديث المورد في المستطرفات مع الكتب الروائية من قبيل الكتب الأربعة، وبحار الأنوار، ووسائل الشيعة، كما أنّه جرت الإشارة في بعض الحالات إلى معنى بعض المفردات أو المصطلحات المبهمة.

٣ ـ جرت في آخر الكتاب ترجمةٌ للمصنّفين والرواة ممّن انتقى ابن إدريس لهم روايات في مستطرفاته، وقد تمّت الاستفادة بشكل رئيس ـ لترجمة هؤلاء ـ من فهرست الشيخ الطوسي، ورجال أبي العباس النجاشي، ورجال البرقي، ومعالم العلماء لابن شهرآشوب، ليُشار في نهاية ترجمة كل واحدٍ منهم إلى مواضع ترجمته في رجال ابن داوود، ورجال العلامة الحلي، وجامع الرواة للأردبيلي، ورجال آية الله الخوئي.

٢

(١) السرائر، ج٣، ص٥٦٣ (الهامش).

ـ مختصر التبيان(١)

نشير في استعراضنا لهذا الكتاب إلى دوافعِ المؤلّف لتصنيفه، والاسم الأصلي له، وصحّة أو عدم صحّة نسبته لابن إدريس، وأهميّته، ومنهجه في التلخيص، ومحتواه، ونُسَخِه، وطباعته....

١ ــ دوافع ابن إدريس في تلخيص كتاب التبيان

لم تجر الإشارة ـ فيما بأيدينا من نسخ هذا الكتاب ـ إلى الدوافع التي حرّكت ابن إدريس لتصنيفه، كما لم تبدُ أيضاً المعايير التي ارتآها لانتخاب الآيات أو انتقاء الأفكار، ومن غير البعيد أن يكون ابن إدريس قد سطر لهذا الكتاب مقدّمةً في أوله ـ على غرار ما فعل في كتاب السرائر ـ عرض فيها بعض الموضوعات والمداخل، إلا أنّ مقدّمة هذا الكتاب لم تصل إلينا مع الأسف.

إلا أنّ الشيء الذي نجزم بلعبه دوراً رئيسياً في مشروع ابن إدريس هذا هو الأهميّة التي يتمتّع بها كتاب التبيان والمكانة العلميّة المرموقة للشيخ الطوسي، ذلك أن ابن إدريس كان يشير في كتابه ((السرائر)) وأكثر من مرّة إلى تبيان الطوسي، وينقل آراءه في هذا الكتاب، معتبراً إيّاه آخر ما دوّنه يراع الطوسي في حياته.

كما أنّ الالتفات إلى مدى نقد ابن إدريس للشيخ الطوسي نقداً واسعاً له في مختلف كتبه، فيما عظّم التبيان وأقدم على اختصاره وتلخيصه... يرشدنا إلى مدى الأهمية الممتازة التي كان يتمتّع بها التبيان عند ابن إدريس.

٢ ــ الاسم الأصلي للكتاب ونسبته إلى ابن إدريس

لا شك في نسبة هذا الأثر العلمي إلى ابن إدريس، وقد جاء التصريح بذلك

---

(١) هذا الاسم هو عنوان كتاب لابن إدريس، كما أنّه عنوان كتاب للفقيه المفسّر أبي عبدالله محمد بن هارون، المعرفو بـ((كال)) أو ((كيال))، حيث قام باختصار كتاب التبيان للشيخ الطوسي أيضاً، انظر آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٨٥، ومحمد واعظ زادة الخراساني، يادنامه شيخ طوسي، ج١، ص٢٤٢.

في النسخ القديمة المتعدّدة لهذا الكتاب كافّة، مما سوف نشير إليه عند الحديث عن مضمون الكتاب ومحتواه، كما أنّه لا خلاف إطلاقاً بين أرباب التراجم في هذا المجال.

والسؤال الوحيد هنا هو: هل أنّ هذا الكتاب هو عين ((تعليقات التبيان)) الذي ذكره بعض أصحاب التراجم أم أنّه كتاب آخر غيره؟

ونوكل الجواب النهائي والتام عن هذا التساؤل إلى حين الحديث عن كتاب التعليقات، فانتظر.

أمّا الاسم الأصلي للكتاب، وفقاً لما جاء في نصّ الكتاب نفسه، ووفقاً لما صرّح به ابن إدريس نفسه، فهو: ((المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان))، وهذا الاسم أنسب من تسميته بتلخيص التبيان أو مختصر التبيان، ذلك أنّ هذا الكتاب ليس تلخيصاً كاملاً للتبيان، بل هو ـ كما يقول مؤلّفه ـ مجموعة من ((النكات)) المختارة والمستخرجة من التبيان، وقد سمّي الكتاب في بعض الفهارس بـ ((تعليق التبيان))[1].

٣ ـ أهميّة الكتاب

رغم أن مضمون هذا الكتاب يعود للشيخ الطوسي، إلا أنّ أهميّته تكمن في جهتين:

الأولى: إنّه خلاصة مختارة من التفسير القيّم ((التبيان))، فهو كالتبيان له مكانته الخاصّة، سيّما وأن الشخص الذي اختار بعض موضوعاته وأهمّها كان شخصية مثل شخصيّة ابن إدريس، وبهذا يمكن للباحثين الرجوع إلى هذا المنتخب ليطّلعوا على الإثارات الأهم في تفسير التبيان، فيصرفوا بذلك وقتاً أقلّ.

الثانية: إن القرب الزمني النسبي لعصر ابن إدريس من عصر الطوسي،

---

(١) فهرس الكتب المخطوطة في ((آستان قدس رضوي)) ج١١، ص٥٥٥. وفهرس الكتب المخطوطة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ج٢، ص١٥٦.

ووجود النسخ القديمة لتفسير التبيان في عصرنا... يمكّن هذا المنتخب من أن يكون مصدراً هاماً جداً في تصحيح التبيان نفسه وتحقيقه، تماماً كما يمكن لنسخ التبيان أن تشكّل مصدراً أساسياً لتصحيح مختصر التبيان وتحقيقه.

ويلاحظ ـ فعلاً ـ أن مقارنة بعض نسخ التبيان المطبوعة مع نسخ هذا المختصر الذي كتبه ابن إدريس تجعلنا على قناعة بسقوط بعض العبارات من تفسير التبيان المطبوع حالياً[١].

إضافةً إلى ذلك كلّه، ثمّة اختلاف ما بين بعض المفردات والتعابير في مواضع متعدّدة من الكتابين، ونحن نرى أنّ الترجيح في بعض الحالات هو ـ قطعاً ـ لصالح المنتخب[٢].

٤ ـ منهج ابن إدريس في التلخيص والاختيار

أشرنا إلى أنّ هذا الكتاب ((منتخب التبيان)) إنما هو منتخبٌ وليس تلخيصاً كاملاً، لكنه انتخاب فيه شيء من التلخيص، وطريقة ذلك اختيار بعض الآيات من كلّ سورة، ثم اختيار قسمٍ معين داخل الآية، وربما كان القسم المختار مجرّد كلمة واحدة أحياناً، وبعد ذلك يتم سرد النقاط المرتبطة بالقسم الذي تمّ اختياره نقلاً عن تفسير التبيان[٣].

وقد نقل ابن إدريس ـ فيما نَقَلَه ـ حرفيّةَ كلام التبيان مع بعض التعديلات

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج١، الهوامش ص٢٠، ٢٣، ٢٥، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٤٢، ٤٤ و.. ج٢، ص٦، ١٧، ٢٨، ٤٩ و.. وكنموذج، لاحظ فقرات ص٢٧ من المجلّد الأوّل من منتخب التبيان مع أواخر ص١٢ و١٤ من المجلّد الثاني من تفسير التبيان.

(٢) كنموذج، راجع ذيل الآية ١٤٠ من سورة البقرة، حيث هناك سؤال وجواب يبلغان سبعة أسطر، لا وجود لهما في نسخ التبيان الحالية المطبوعة في بيروت والنجف.

(٣) كنموذج: نقل ابن إدريس من مجموع آيات سورة آل عمران التي تناهز المائتين مجموعةً من النقاط الخاصّة بمائة آية فقط، وقد تمّت مراعاة هذه النسبة في السوَر جميعها، ويبدو أن المعيار في ذلك كان أهميّة النقاط المنتخبة.

الجزئية الطفيفة في بعض المفردات.

وقد وضع في أوّل كل آيةٍ كلمة ((فصل)) من عنده، وذلك لكي يميّز النقاط المختارة من الآيات عن بعضها البعض، إلا أنّ بعض الحالات التي يكون الاختيار فيها واقعاً على كلمة واحدة أو جملة قصيرة لم يستخدم فيها ابن إدريس عنوان ((فصل))، ويركّز ابن إدريس في اختياره للنقاط على قسمين ((المعنى)) و((اللغة)) من بين مجموع الأقسام التي يدرجها الطوسي في التبيان، والتي هي: الإعراب، والقراءة، والمعنى، واللغة، والنزول.

٥ ـ أقسام الكتاب ومضمونه

تمثّل النقاط المنتخبة من تفسير الآيات مضمونَ هذا الكتاب، حيث أبانها المصنّف في تسعة أقسام، مطلقاً على كلّ قسم اسم ((تعليق)).

أمّا السور والآيات المتعلّقة بكل جزءٍ من هذه الأجزاء فهي عبارة عن:

الجزء الأوّل: ويشمل قسماً من سورة البقرة لا وجود له فعلاً في النسخة المطبوعة حالياً.

الجزء الثاني: ويشمل ما بقي من سورة البقرة، وكذلك سورة آل عمران إلى الآية ١١٨، حيث يقول في نهايتها: ((تمّ ما علّق من الجزء الثاني...))[(١)].

الجزء الثالث: ويشمل ما بقي من سورة آل عمران مع سورة النساء، وسورة المائدة حتّى الآية ٤٨ منها، وقد جاء في نهاية هذا الجزء: ((تمّ التعليق من الجزء الثالث من كتاب التبيان))[(٢)].

---

(١) ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج١، ص١٤٠، وقد جاء في نسخة مكتبة آية الله المرعشي النجفي تحت رقم: ٤٥٨٤، في آخر هذا الجزء: ((كتب محمد بن إدريس، تاريخ رمضان سنة اثنين وثمانين وخمسمائة حامداً مصلّياً)).

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٠، وقد جاء في نهاية هذا الجزء من نسخة مكتبة ((آستان قدس رضوي)): ((فرغ من كتابته لنفسه العبد الفقير إلى رحمة ربّه مهنّا بن علي بن عطاء بن سليمان بن مختار حامداً مصلّياً في ذي القعدة سنة تسع وستمائة، والحمد لله ربّ العالمين)).

الجزء الرابع: ويحتوي بقية سورة المائدة، والأنعام، وقسماً من سورة الأعراف حتّى الآية ١٠٨، وقد جاء في خاتمة هذا الجزء: ((تمّ التعليق من الجزء الرابع من كتاب التبيان، وكتب معلّقه وجامعه محمد بن إدريس تاريخ ذي القعدة سنة اثنين وثمانين وخمس مائة حامداً مصلّياً))[(١)].

الجزء الخامس: وفيه بقيّة سورة الأعراف، مع سورة التوبة ويونس، وقسم من سورة هود حتّى الآية ٤٣، وقد جاء في نهايته: ((تمّ التعليق من الجزء الخامس...))[(٢)].

الجزء السادس: وفيه بقية هود مع يوسف، والرعد، وإبراهيم، والحجر، والنحل، وبني إسرائيل (الإسراء)، وقسم من سورة الكهف حتى الآية ٦٠ منها، وقد كتب في نهايته: ((تمّ التعليق من الجزء السادس من كتاب التبيان في تفسير القرآن، وكتب محمد بن إدريس حامداً مصلّياً))[(٣)].

الجزء السابع: واشتمل بقية الكهف مع مريم، وطه، والأنبياء، والحج، والمؤمنون، والنور، والفرقان، والشعراء، والنمل، والقصص، والعنكبوت، والروم، ولقمان[(٤)].

الجزء الثامن: وفيه السجدة، والأحزاب، وسبأ، والملائكة (فاطر)، ويس، والصافات، وص، والزمر، والمؤمن، وحم السجدة، وحمعسق،والزخرف، وحم الدخان، والجاثية، والأحقاف، ومحمّد، والفتح والحجرات، وق، وقسم من الذاريات، وفي آخره: ((تمّ التعليق من الجزء الثامن من كتاب التبيان في تفسير القرآن، ولله المنّة والحمد، وكتب محمد بن إدريس، مصلّياً حامداً))[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٤.

(٤) وفي نهاية هذا الجزء لم يكتب: ((تمّ التعليق..)).

(٥) ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج٢، ص١٦٨.

الجزء التاسع: وفيه بقية الذاريات، ومن الطور إلى الزلزلة، وفي آخره: ((تمّ التعليق من الجزء التاسع من كتاب التبيان في تفسير القرآن، وبتمامه تمّ كتاب المنتخب من تفسيرالقرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، والله المستعان وعليه التكلان))[1].

٦ ـ كلام ابن إدريس في هذا الكتاب

يقول ابن إدريس في نهاية هذا الكتاب: ((*قد ذكرنا في هذا الكتاب جملة وجيزة في كلّ سورة، بأخصر ما قدرنا عليه، وبلغ وسعنا إليه، ولو شرعنا في شرح ذلك وذكر الأقاويل لخرجنا عن المقصود والمغزى المطلوب، وفيما لخّصناه واختصرناه كفاية لمن ضبط هذا الفنّ، وبغية ذلك على ما عداه، والله تعالى نسأل توفيقاً وعصمةً، ويجعله خالصاً لوجهه، ومقرّباً من رضاه بمنّه وكرمه، وهو حسبنا ونعم الوكيل...*))[2].

ملاحظة: يعرف من الفقرات التي جاءت في بداية ونهاية الأجزاء التسعة مما أشرنا إليه آنفاً، أنّ ابن إدريس نفسه هو من وضع على أقسام الكتاب المختلفة كلمة ((التعليق))، ولهذا السبب أطلق البعض على هذا الكتاب اسم ((تعليق التبيان))، ولعل الكلمة نفسها هي التي دفعت بعض أرباب التراجم لنسبة كتابٍ آخر إلى ابن إدريس تحت عنوان ((التعليقات))[3].

٧ ـ نُسَخُ الكتاب وطباعته

لمنتخب التبيان نسخ عدّة، وبعضها قديم جدّاً، بل هو متاخم نسبياً لعصر وفاة ابن إدريس نفسه، ونقدّم بين يدي القارئ تقريراً إجمالياً يتعلّق ببعض هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٩٤.

(٣) سوف نتعرّض لسبب استعمال كلمة ((التعليق))، وما هو المراد منها عند حديثنا عن كتاب ((التعليقات)) إن شاء الله تعالى.

النسخ، وهو كما يلي:

١ ـ نسخة بندرلنجه، التي كانت عند السيّد محمد شرف الدين البحراني، وقد ذكرها آغا بزرك الطهراني في الذريعة، والظاهر أنّها عين تلك النسخة التي شاهدها الشيخ الحرّ العاملي وصاحب رياض العلماء في بلاد فارس، وأطلقا عليها اسم ((التعليقات))[١].

٢ ـ نسخة الشيخ علي أكبر العراقي في بغداد، والتي اعتبرها آغا بزرك الطهراني نسخة جيّدة الخط[٢].

ولا توجد بين أيدينا في الوقت الحاضر أيّة معلومات عن هاتين النسختين.

٣ ـ نسخة المكتبة الرضوية ذات الرقم: ٨٥٨٦، وهي تشرع من الآية ١٠٩ من سورة البقرة[٣]، ومع ذلك، فهي أكمل النسخ المتوفّرة بين أيدينا اليوم، كما أنّها أقدمها، والذي يلوح من بعض أجزائها ومواضعها أنّ مهنا بن علي بن عطاء بن سليمان بن مختار كان فرغ من استنساخها في شهر ذي القعدة من عام ٦٠٩هـ، أي بعد أحد عشر عاماً فقط على وفاة ابن إدريس[٤].

٤ ـ ٥ ـ نسختا مكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم، وهي تحمل الرقم: ٤٥٨٤ و٥٠١٦[٥].

٦ ـ نسخة مكتبة كلّية الإلهيّات والمعارف الإسلامية في طهران، والتي تحمل الرقم ٦٩ و٧٠[٦].

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فهرست مكتبة آستان قدس رضوي، ج١١، ص٥٥٥.

(٤) ابن إدريس الحلّي، منتخب التبيان، ج٢، ص٢٣٠.

(٥) فهرست النسخ المخطوطة لمكتبة آية الله المرعشي، ج١٢، ص١٥٦، وج١٣، ص٢١٨.

(٦) فهرست النسخ المخطوطة لكليّة الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة طهران، ج٢، ص١٣٤٥ ـ ١٣٤٦.

٧ ـ نسخة مكتبة ملك في طهران، ذات الرقم: ٢٦٣[١].

٨ ـ نسخة مكتبة المدرسة الفيضيّة في قم[٢].

٩ ـ نسخة المكتبة المركزية لجامعة طهران (كتب مشكوة الإهدائية)، ذات الرقم: ٩١.

١ ـ ميكروفيلم رقم ١١١ و١١٢، لكلّية الإلهيات والمعارف الإسلامية في مدينة مشهد.

أما عن طباعة هذا الكتاب، فقد طبع للمرّة الأولى عام ١٤٠٩هـ في مجلّدين، ابتداءً من الآية ١٣٦ من سورة البقرة، وحتى نهاية سورة الزلزلة، وذلك بتحقيق وتصحيح من السيّد مهدي الرجائي، وقد أدرجت في مقدّمة الكتاب دراسة عن حياة ابن إدريس الحلّي[٣].

٣ ـ التعليقات

هناك وجهتا نظر حول اتحاد هذا الكتاب مع كتاب المنتخب أو مختصر التبيان وعدمه:

أ ـ فقد ذهب فريق إلى القول بأنّ «التعليقات» كتاب مستقل من كتب ابن إدريس، وهو يحتوي مجموعةً من الحواشي والانتقادات التي سجّلها مؤلّفه على تفسير التبيان للشيخ الطوسي.

ب ـ فيما ذهب فريق آخر إلى ادّعاء اتحاد الكتابين.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) من جملة الملاحظات التي تسجّل على هذه الطبعة، أنّ محقّق الكتاب بدأه من الآية ١٣٦ من سورة البقرة، رغم أن نسخة المكتبة الرضوية المتوفّرة للمحقّق تشرع من الآية ١٠٩ من السورة نفسها.

ولكي نعرف أيّ من هاتين المقولتين هو الصحيح، لا بدّ لنا ـ بداية ـ من سرد كلمات العلماء الذين اعتبروا التعليقات كتاباً مستقلاً واستعراض مواقفهم، ثم نعمد إلى تحليلها وتقويمها للخروج بتصوّر نهائي.

١ ـ الشهيد الثاني في إجازته الكبيرة يقول: ((*إنّ المختصر هذا غير كتابه ((التعليقات)) الذي هو حواشي وإيرادات عليه*))[(١)].

٢ ـ يقول الشيخ الحرّ العاملي: ((*ومن مؤلّفاته السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، وهو الذي تقدّم ذكره، وله أيضاً كتاب التعليقات كبير، وهو حواشٍ وإيرادات على التبيان لشيخنا الطوسي، شاهدته بخطّه في فارس...*))[(٢)].

٣ ـ يقول عبدالله أفندي: ((*وله أيضاً كتاب التعليقات كبير، وهو حواشٍ وإيرادات على التبيان لشيخنا الطوسي، شاهدته بخطّه في فارس*))[(٣)]، كما نُقِل في هامش رياض العلماء عن أفندي في تعاليق أمل الآمل: ((*وقد رأيته بخطّه في شيراز عند أمير محمد شريف المستوفي لتلك النواحي في جملة كتبه الموقوفة على مدرسته، وقد شاهدت قطعةً منه في أصفهان أيضاً*))[(٤)].

٤ ـ ويقول محمد علي المدرّسي: ((*ومن جملة كتب ابن إدريس كتاب التعليقات، وهو حواشٍ وإيرادات على تفسير التبيان للشيخ الطوسي، وقد وصلت النسخة الأصلية بخطّ المؤلّف نفسه إلى يد الشيخ الحرّ العاملي في فارس، وظاهره أن هذا الكتاب غير كتابه مختصر التبيان*))[(٥)].

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢، ص١٨٥.

(٢) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٤٤.

(٣) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢.

(٤) المصدر نفسه، إلا أنّنا لم نجد هذا النص في تعليقة الأفندي على أمل الآمل، في ذيل ترجمة ابن إدريس.

(٥) محمد علي المدرّسي، ريحانة الأدب، ج٧ ـ ٨، ص٣٧٨.

٥ ـ وينص المحدّث النوري: ((*وقد رأيتُ من مؤلّفاته مختصر تفسير التبيان للشيخ أبي جعفر الطوسي، والظاهر أنّه غير كتاب التعليقات الذي هو حواشٍ وإيرادات عليه*))[١].

٦ ـ ويرى السيّد حسن الصدر أنّ ((*من كتبه.. مختصر تفسير التبيان للشيخ أبي جعفر الطوسي، وله كتاب التعليقات على أصل تفسير التبيان...*))[٢].

٧ ـ ويذهب السيّد حمد كمال الدين صاحب كتاب ((فقهاء الفيحاء)) إلى أنّ كتاب التعليقات من جملة كتب ابن إدريس، وهو عبارة ـ عنده ـ عن إيرادات وحواشي مهمّة، كما يشتمل أجوبة الإشكالات والاعتراضات المسجّلة على الشيخ الطوسي[٣].

وقفة نقديّة

يتضح لنا ـ مع الإطلالة على المسار التاريخيّ لهذه الأقوال ـ أنّ أقدم قول ذهب إلى استقلال كتاب التعليقات هو قول الشهيد الثاني الذي نقله الآغا بزرك الطهراني في الذريعة عن إجازة الشهيد الثاني الكبيرة، إلا أنّ مراجعة الإجازة الكبيرة هذه، كما جاءت في بحار الأنوار[٤]، تؤكّد عدم وجدان هذا النصّ المنقول عنها.

وإذا ما تخطّينا كلام الشهيد الثاني، نجد أمامنا كلام الشيخ الحرّ العاملي، والذي يبدو ـ كما يلوح من كلام صاحب ريحانة الأدب ـ أنّه كان منشأ الأقوال التي تتالت بعده، فإن نصّ الأنفدي في ((رياض العلماء))مطابق حرفياً لنص ((أمل الآمل))

---

(١) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٨١.

(٢) حسن الصدر، تأسيس الشيعة، ص٣٠٥.

(٣) السيّد حمد كمال الدين، فقهاء الفيحاء، ج١، ص٨٦.

(٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٠٥، ص١٤٦ و١٧١.

للشيخ الحرّ العاملي، رغم أنّ الكلام المنقول عن الأفندي، في تعليقه على أمل الآمل، يختلف عن نص الحرّ نفسه.

والمسألة الجديرة بالذكر هنا، أن هذين العالِمَين (الأفندي ـ الحر) اللذين صرّحا بمشاهدة هذا الكتاب في بلاد فارس لم يشيرا ـ عندما عرَضا تأليفات ابن إدريس ـ إلى غير كتاب السرائر والتعليقات، سيما ولم يشيرا أيضاً إلى اختلاف التعليقات عن مختصر التبيان، فعندما نعرف أنّ كتاب مختصر التبيان كان متوفّراً بين الأيدي، بل إن البعض اعتقد أن له نسخاً عديدة، نُدرك أنّه إذا كان كتاب التعليقات مغايراً لمختصر التبيان كان لا بد لأصحاب التراجم البارزين من أمثال الشيخ الحرّ العاملي وعبدالله أفندي من ذكر ذلك.

وثمة شاهد آخر على اتّحاد الكتابين، وأنّ ما رآه الحرّ العاملي وعبدالله أفندي في بلاد فارس كان عين كتاب مختصر التبيان، ألا وهو نصّ كلام الطهراني في الذريعة، فقد ذكر بعد تعريفه بكتاب مختصر التبيان ما نصّه: «*إن المختصر هذا غير كتابه التعليقات الذي هو حواشي وإيرادات عليه، واستنسخ عن نسخة بندلنجة الشيخ عبدالحسين بن جواد البغدادي، وكانت في النجف، لا يقرء لرداءة خطّه إلا بالدقّة والمطالعة، والنسخة الجيّدة الخطّ من «التعليقات» رأيتُها عند الشيخ الميرزا علي أكبر العراقي المتوفى بالنجف عشية الخميس الثامن والعشرين من صفر، مطابق وفاة النبي ﷺ ١٣٧١هـ، وهي بخط زين العابدين بن شاه نظر علي الطالقاني، فرغ منه ١٤ صيام ١١٤٥، وقابلها وصحّحها مع نسخة كتبت عن خط ابن إدريس، وفرغ من التصحيح في ذي القعدة ١١٤٥، ونقل صورة خط ابن إدريس في المنتسخ منه، معبّراً عنه بالمنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان...*»[1].

والملاحظ أن آغا بزرك الطهراني اعتبر التعليقات منطبقاً على منتخب

---

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٢٠، ص١٨٥.

التبيان، كما أتى على ذكر نسخة بندرلنجه التي كانت في جنوب شرق محافظة فارس الإيرانية[(١)]، وعليه يمكن القول بأن مراد هذين العَلَمين من فارس وشيراز نفس منطقة بندرلنجه، كما أنّ المراد من ((التعليقات)) نفس كتاب ((مختصر التبيان)).

وأمّا قول صاحب ((فقهاء الفيحاء)) فلا يمكن الاعتماد عليه أيضاً، وذلك لتأخّره زمنياً، فيكون مصدراً متأخراً عن بقيّة المصادر، كما أنّه لم يُقِم على كلامه شاهداً أو دليلاً، ومن غير البعيد أنّه استقى قوله هذا من الأقوال التي سبقته، ما أسلفنا البحث فيه والنقد له.

وإضافةً إلى الموضوعات التي ذكرناها لدى دراسة الأقوال الموافقة، هناك دليل يبعث على الاطمئنان بوحدة الكتابين، ألا وهو النصوص التي نقلناها عند الحديث عن كتاب ((مختصر التبيان))، وكان من بينها أنّ ابن إدريس لخّص ونظّم كتاب التبيان طبقاً للأجزاء التي انشطر إليها التبيان نفسه، كما أنّه شرع في كلّ جزء منها بقوله: ((التعليق من الجزء..))، وفي نهايته ـ عدا الجزء السابع ـ لاحظنا عبارة: ((تمّ التعليق من الجزء..))، وهذا يعني أن كلمة ((التعليق)) ومادّة ((علق)) تكررت في هذا الوسط خمسة عشرة مرّة.

وإذا عرفنا أنّ هذا الكتاب كان مجرّد تلخيص ومختصر للتبيان، وأنّه لم تكن فيه إشكالات أو حواشي أصلاً، علمنا أنّ ابن إدريس لم يستخدم مادّة ((علق)) و((تعليق)) بما لها من معنى معاصر، أي بمعنى الحاشية أو النقد والانتقاد، وشاهد ذلك الكتب اللغويّة التي كانت موجودة عصرَ ابن إدريس، مثل كتاب الصحاح للجوهري، والتي فسرّت مادّة ((علق)) بشكل أساسي بمعنى الارتباط والربط.

وقد استخدم ابن إدريس هذا المعنى في ((مختصر التبيان))، فذكر في كلّ

---

(١) بندرلنجه، مرفأ في الجنوب الشرقي لمحافظة فارس، يقع على ساحل الخليج الفارسي، وهو جزء من أقضية المحافظة السابعة. انظر علي أكبر دهخدا، لغت نامه، ج٣، ص٤٣٥٧.

جزءٍ مجموعة الأفكار والنقاط التي ترتبط بأجزاء تفسير التبيان، وعليه كان كل جزء بمثابة تعليقة، وحيث كانت الأجزاء مختلفةً كان مجموعها عبارة عن تعليقات، وهذه التعليقات هي بالدقّة كتاب ((مختصر التبيان)) لا شيء غيره.

وبناءً عليه، يحصل من مجموع النقاط التي ذكرناها اطمئنان بأنّ هذين الكتابين ليسا سوى كتاب واحد، ومن ثمّ لا حاجة لدراستهما بوصفهما كتابين منفصلين مستقلّين.

٤ ـ حاشية الصحيفة السجّاديّة

ونبحث ـ بدايةً ـ صحّة نسبة هذا الكتاب لابن إدريس، ومن ثم الدوافع التي حثّت مؤلّفه على تدوينه، ومنهجه في تأليفه، كما وندرس أيضاً محتواه ومضمونه.

١ ـ نسبة الكتاب إلى ابن إدريس

ثمّة في هذا الكتاب ما يدعو الباحث إلى المزيد من الدقة والفحص عن مدى صحّة نسبته إلى ابن إدريس، وذلك:

أولاً: إنه نادر جداً، فلم تأتِ كتب الفهارس والتراجم (حوالي ستين مصدراً قمنا بمراجعتها) على ذكره عدا كتاب الذريعة، في ذيل ترجمة ابن إدريس، كما أنّنا لم نجد أيّة نسخة خطية لهذا الكتاب في المكتبات الإيرانية المشهورة، ولا في فهارس المخطوطات فيها، باستثناء المكتبة الرضوية[1].

---

(١) توجد هذه النسخة في ضمن مجموعة مؤلّفة من ١٦٥ ورقة، تحت الرقم العام: ١٤٨٤٩ مع ميكروفيلم خاصّ بها في قسم النسخ المخطوطة للمكتبة الرضوية، وقد تمّ استنساخها عام ١٠٨٨هـ. ويشير الآغا بزرك الطهراني في الذريعة إلى نسخةٍ من هذه الحاشية بخط عبدالرحيم بن محمد علي التستري تلميذ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، وأنّه استنسخها عن نسخة عام ١٠٨٨هـ في سنة ١٣٠٥هـ. أي عن تلك النسخة الموجودة في المكتبة الرضوية، ومن المعلوم أنّ الآغا بزرك الطهراني لم تصله نسخة عام ١٠٨٨هـ، وإلا كان عرّف تلك النسخة بدل أن يتحدّث عن نسخة التستري المتأخّرة عنها.

ثانياً: بعد مطالعة هذه الحاشية ندرك أنّه لا يوجد تصريح من كاتبها بتعلّقها بابن إدريس المعروف.

ثالثاً: إن كاتب نسخة المكتبة الرضوية، سطر في خاتمتها: ((تمّت حاشية ابن إدريس على الصحيفة السجّاديّة))، ومن الواضح أنّ ابن إدريس اسم مشترك بين أشخاص عديدين، وبناءً عليه، يطرح هذا التساؤل نفسه: هل أن هذا الكتاب يعود ـ واقعاً ـ إلى ابن إدريس الحلّي المعروف أم لا؟

والذي يبدو لنا من خلال مجموعة من الشواهد والقرائن صحّة نسبة هذا الكتاب إلى ابن إدريس المعروف بما يجعل عندنا اطمئناناً بذلك.

وهذه القرائن هي:

١ ـ وجود ابن إدريس في سلسلة سند الصحيفة الكاملة: إنّ وجود ابن إدريس المعروف في سلسلة سند الصحيفة السجّاديّة يحكي عن رابطٍ ما بين ابن إدريس وبينها، مما يصحّ جعله مؤيّداً لصحّة نسبة هذه الحاشية إليه.

جاء في كلام الأفندي: ((*ويظهر من بعض أسانيد الصحيفة الكاملة أنّه يرويها عن أبي علي ولد الشيخ الطوسي، وهو عن والده بلا واسطة، ومن بعضها يظهر أنّه قد يرويها عن الشيخ العماد محمد بن أبي القاسم الطبري عن أبي علي الطوسي المذكور عن والده الشيخ الطوسي، ولا منافاة بينهما، وهو ظاهر، وكان ابن شهرآشوب وشاذان بن جبرئيل القمّي في درجة واحدة ويرويانها عن العماد الطبري...*))[1].

٢ ـ استنساخ ابن إدريس الصحيفة الكاملة وكتابته حاشيةً عليها: ومن

---

(١) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٢ ـ ٣٣، وله أيضاً، تعليقة أمل الآمل، ص٢٤٥، ويضيف الأفندي، قائلاً: ((وتاريخ رواية ابن إدريس الصحيفة عن أبي علي بن الشيخ الطوسي بلا واسطة في شهر جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وخمسمائة)). إلاّ أنه من الواضح أنّ هذا التاريخ غير صحيح، لأن ابن إدريس كان قد ولد بعد ذلك بسنين طويلة أي عام ٥٤٣هـ.

الشواهد على نسبة هذه الحاشية إلى ابن إدريس المعروف، أنّه كانت لديه بخطّه نسخة من الصحيفة الكاملة، وأنّه كتب حاشيةً عليها كانت محطّاً لاستفادة الآخرين فيما بعد ومراجعتهم لها.

يتحدّث العلامة المجلسي في إجازات بحار الأنوار عن نسخة الشهيد الأوّل للصحيفة السجّاديّة والتي كتبها عن نسخة علي بن أحمد الحلّي، ويقول: ((*وقد كان على تلك النسخة من الصحيفة الكاملة السجّادية أيضاً التي قد كتبها الشهيد الثاني بهذه العبارة، صورة ما على الأصل الذي بخطّ الشيخ سديد الدين علي بن أحمد الحلّي: نقلت هذه الصحيفة من خطّ علي بن السكون، وتتبّع إعرابها عن أقصاه حسب الجهد إلا ما زاغ عنه النظر، وحسر عنه البصر، وذلك في شهر ذي الحجّة سنة ثلاث وأربعين وستمائة، بلغت مقابلة مرّة ثانية، بخطّ السعيد محمّد بن إدريس* رحمه الله*، بحسب ما وصل إليه الجهد، ولله الحمد، وذلك في شهر ذي القعدة من سنة أربع وخمسين وستمائة، وكلّ ما على هامشها من حكاية (سين) ونسخة (خ س) فإنّه عن ابن إدريس، وكذلك جميع ما يوجد بين السطور وعليه (سين) فإنّه حكاية خطّه، وأمّا ما كان نسخة بلا سين، فمنها ما هو بخطّ ابن السكون، ومنها ما هو بخطّ ابن إدريس* رحمه الله))[1].

ثم ينقل المجلسي صورة خطّ ابن إدريس على الصحيفة وفيه: ((*بلغ العرض بأصل خير الموجود، وبذل فيه الجهد والطاقة إلا ما زاغ عنه النظر وحسر عنه البصر*))[2].

---

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١٥، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه. وعندما ينقل العلامة المجلسي ما كان بخطّ محمد بن علي الجبعي، جدّ الشيخ البهائي، مما جاء فيه أن النسخة التي عنده عن الصحيفة السجّادية مكتوبة عن نسخة الشهيد الأوّل... ينقل كلام علي بن أحمد الحلّي مع اختلاف يسير، فبدل أن يذكر جملة ((باصل الخير)) في مخطوط ابن إدريس يقول: ((باصل خبر))، مع الباء، راجع المصدر نفسه، ج١٠٤، ص٢١١ ـ ٢١٢.

وعليه، يدرك من خلال هذا الكلام المنقول بعد ٥٤ سنة فقط على وفاة ابن إدريس، أنّ ابن إدريس لم تكن عنده فقط نسخة بخطّه عن الصحيفة السجّادية، وإنما كتب أيضاً حاشيةً عليها، وعيّنها بحرف «السين» المتّخذ من اسم «ابن إدريس».

والجدير ذكره، أن مقدّمة النسخة الموجودة اليوم في المكتبة الرضوية تشتمل على تصريح من ابن إدريس بأنّه أدرج حواشيه على الصحيفة، مميّزاً لها بحرف السين، محدّداً أيضاً ما تمّ نقله عن كتب اللغة بحرفٍ أو حرفين منها.

٣ ـ تصديق صاحب الذريعة: يذهب الآغا بزرك الطهراني الذي لا شكّ في تتبّعه وتخصّصه في مجال الكتب والمخطوطات و.. إلى نسبة هذه الحاشية إلى ابن إدريس المعروف، بل يرى ذلك أمراً مسلّماً، وعلى أساسٍ من ذلك يذكر تلك الترجمة، التي كان يذكرها في سائر كتب ابن إدريس، في ذيل هذا الكتاب أيضاً عند ذكره هذه النسخة.

٤ ـ عدم نسبة حاشية الصحيفة السجّادية لغير ابن إدريس المعروف: يذكر صاحب الذريعة ثمانية وأربعين شرحاً وتعليقةً للصحيفة السجّاديّة، دون أن ينسب أيّاً منها إلى شخص يسمّى ابن إدريس غير ابن إدريس المعروف، فإذا أخذنا بعين الاعتبار مدى التتبّع الكبير للطهراني في عالم الكتب والمخطوطات أدركنا أنّه لو كان هناك من ابن إدريسٍ آخر غير ابن إدريس المعروف ممّن له حاشية أو شرح على الصحيفة السجّاديّة لنقل لنا الطهراني خبرَه.

إضافةً إلى ذلك، لم يعرف بين رجال الشيعة ولا في كتب التراجم شخص يدعى ابن إدريس غير ابن إدريس المعروف، وذلك في تلك المدّة الفاصلة ما بين القرن السادس الهجري وحتى عام ١٠٨٨هـ، تاريخ تلك النسخة الموجودة اليوم في المكتبة الرضوية، حتى يمكن نسبة هذه الحاشية إليه.

وبناءً عليه، فإن ابن إدريس الذي تذكره نسخة عام ١٠٨٨هـ هو ابن إدريس الحلّي المعروف.

٥ ـ التناغم والانسجام القائمين بين مقدّمة الحاشية ومقدّمة السرائر: لا

شك في صحّة نسبة كتاب السرائر لابن إدريس الحلّي المعروف، وانطلاقاً من هذه المسلّمة نحاول تصحيح نسبة الحاشية إليه أيضاً، عبر إجراء مقارنة بين مقدّمة الحاشية ومقدّمة السرائر، خصوصاً الخطبة منها، إذ نجد تناغماً وانسجاماً وتشابهاً بالغاً بين النثر المسجّع في كليهما، وهو شاهد على أنّ النصين صدرا عن مؤلّف واحد، ألا وهو ابن إدريس الحلّي المعروف.

٦ ـ تجلّي أدب ابن إدريس في نصّ الحاشية: يعدّ البُعد الأدبي واللغوي من أبرز الجوانب التي امتاز بها ابن إدريس بعد البُعد الفقهي، فإذا لاحظنا أن السبك الذي يسيطر على نص الحاشية سبك أدبي لغويّ تماماً، وأن صاحب الحاشية ركّز كثيراً على توضيح المفردات الواردة في الصحيفة السجّادية استطعنا الحصول على مؤيّد آخر جديد يعزّز من احتمال نسبة هذه الحاشية إلى ابن إدريس الحلّي المعروف.

٧ ـ الاهتمام الخاصّ بكتاب ((صحاح اللغة)) في الحاشية والسرائر: تأثّر ابن إدريس الحلّي بشكل بارز على الصعيد اللغوي في كتابه السرائر بكتاب صحاح اللغة للجوهري، فقد نقل عنه حوالي ٣٤ مرّة في هذا الكتاب، أي أكثر من أيّ لغويّ آخر، والأمر نفسه نلاحظه في حاشية الصحيفة إذ أكثر ما أدرجه المؤلّف من إيضاحات لغويّة كان قد أخذه عن صحاح الجوهري، معيّناً إيّاه بحرف (ص).

هذا التأثّر المشترك بين السرائر والحاشية بصحاح اللغة للجوهري يحكي عن مدى اهتمام ابن إدريس بهذا الكتاب اللغوي المعتبر، وهو ما يمكنه أن يشكّل شاهداً إضافيّاً على صحّة نسبة الحاشية إليه.

وعليه، يبدو لنا من مجموعة الشواهد والقرائن السالفة الإشارة إليها أنّ حاشية الصحيفة السجّادية كتاب يطمئنّ بأنّ مؤلّفه هو ابن إدريس الحلّي المعروف.

٢ ـ دوافع التصنيف

يشير ابن إدريس في مقدّمة هذه الحاشية ـ إشارةً ضمنية ـ إلى دافعين حثّاه على تصنيف هذا الكتاب وهما:

الدافع الأوّل: الأهمية الخاصّة التي تمتاز بها الصحيفة السجّادية، ودورها التربوي في بناء شخصيّة محبّي العبادة والكمال والمتعطّشين إليهما.

الدافع الثاني: شرح المفردات والكلمات الواردة في الصحيفة مما هو غير مفهوم للعموم، بحيث يبدو أنّه بحاجة إلى إيضاح وتجلية.

٣ ـ المضمون ومنهج التأليف

تقع هذه الحاشية في تسعة عشر صفحة خطيّة، وتشتمل على شرح حوالي ستمائة مفردة من مفردات الصحيفة السجّاديّة، وهي مفردات جرى انتقاؤها من أربعةٍ وخمسين دعاء في الصحيفة عدا دعاء رقم ١١ و٣٨.

نقل المؤلّف في البداية عنوان الأدعية، ثم عمد إلى شرح المفردات شرحاً مختصراً مما كان يراه بحاجةٍ إلى شرح وتوضيح، وكانت هذه المفردات مختلفة، منها الاسم ومنها الفعل، ولم يعتد المؤلّف إحضارَ عين المفردة الموجودة في الصحيفة السجّاديّة، بل نقل ـ بشكل رئيسي ـ مادّة المفردات التي كان يعتزم شرحها.

ويصرّح المؤلّف في مقدّمة الحاشية بأن الشروح أو الإيضاحات التي يريد إدراجها من نفسه يخصّصها بحرف ((س)) ذاكراً الحرف في نهاية كلامه، وأما القسم الآخر من الإيضاحات، وهي تلك التي لا تكون من المؤلّف نفسه، وإنما من كتب اللغة ومصادرها فكان يرمز إليها بحرفٍ أو حرفين من حروف ذاك الكتاب اللغوي، ويجدر الالتفات إلى أن نصّ الحاشية الموجودة ليست فيه حروف رمزية للكتب اللغوية عدا حرف (ص) الذي يشار به إلى صحاح اللغة للجوهري، وفقاً لما أجريناه من التطبيق بين نصّ الحاشية وكتاب الجوهري الموجود اليوم، أي لا يوجد ذكر لمصدر لغوي آخر غيره، إلا أنّ المقاطع الأخيرة من الحاشية اشتملت على توضيحات لغوية دون أن تدرج بعدها أيّ علامة أو رمز مما يجعل إمكانية أخذها من مصادر لغوية أخرى واردةً.

وقد قام ابن إدريس في بعض مواضع الحاشية باستقاء جذر الكلمة ومعناها من كتاب الصحاح للجوهري، ثم أخذ بشرح الدعاء انطلاقاً ممّا كان يراه مناسباً، وكمثال على ذلك ما نقله عن الصحاح في ذيل كلمة ((يحدوني)) الواردة في الدعاء الثاني عشر، حيث جاء فيه: ((الحدو: سوق الإبل والغنا لها))[1]، إذ يردف

---

(١) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج٦، ص٢٣٠٩.

ابن إدريس نقله هذا بقوله: ((فكان الأصل كذلك، واستعمل في كل من سوق إلى شيء)).

وقد اعتمد ابن إدريس طريقة اختيار بعض العبارات والجمل عند نقله المعنى عن الصحاح، وربما قام بتقديم وتأخير أو زحزحة لبعض المقاطع من هنا إلى هناك، أو من هناك إلى هنا عند نقله نصّ الجوهري[(١)].

ولكي تكتمل صورة محتوى الحاشية للقارئ الكريم، وتبدو له طبيعة المضمون ومنهج الكتابة والتأليف فيها، نذكر عيّنات دالّة:

١ ـ الظلم في الأصل: وضع الشيء في غير محلّه وموضعه، وتظلّمني فلان أي ظلمني، وتظلّم: اشتكى ظلمه (ص).

٢ ـ العجب: هو أن يحصل العابد في نفسه أنّه عَبَد كثيراً (س).

٣ ـ اللطف في العمل: الرفق فيه، واللطف من الله تعالى: التوفيق والعصمة (ص).

٤ ـ لهوت بالشيء لهواً إذا لعبت به (ص)، وقد يطلق اللّهو على اللعب بالآلات المطربة (س).

٥ ـ الطب والاستشفاء

جاء هذا الأثر العلمي لابن إدريس ـ بوصفه كتاباً ـ في ضمن كتاب السرائر[(٢)]، وذلك بعد باب الأطعمة والأشربة، لكن حيث كانت موضوعاته ومحتوياته غير فقهيةٍ غالباً اعتبرناه نتاجاً علميّاً مستقلاً، ودرسناه على حدَة، لنعرف أيضاً أهميّته ومحتواه.

---

(١) راجع التوضيحات التي أخذها من الصحاح، ج٦، ص٢٢٧٣، ذيل كلمة ((أناتك)) الواردة في الدعاء السادس عشر.

(٢) السرائر، ج٣، ص١٣٨ ـ ١٤٣.

١ ـ الأهميّة والامتياز

جمع المؤلّف في هذا الكتابِ الموضوعِ للطب والاستشفاء في الثقافة الإسلامية مجموعةً من أحاديث المعصومين عليهم السلام، وإذا لاحظنا الكتاب استطعنا اعتباره مصدراً مختصراً في مجاله هذا، كما أنه قديم، ومناسب لدراسة الطب والاستشفاء من وجهة النظر الإسلامية.

٢ ـ المضمون والمحتوى

يتكوّن الكتاب من قسمين أحدهما في الطب وثانيهما في طلب الشفاء عبر الأعمال الحسنة الخيّرة.

يحاول المؤلّف في القسم الأوّل التركيز على الطبابة والاستشفاء بالأساليب المادّية المتداولة، وكذلك عن طريق التغذية السليمة والمناسبة، ويسرد في هذا الصدد ـ بدايةً ـ بعض التوصيات التي جاءت على لسان المعصومين عليهم السلام فيما يخصّ ضرورة المداواة وطلب الاستشفاء، وأنّ الله جعل لكلّ داء دواءً، ثم يشير المصنّف إلى بعض المسائل الفقهيّة من نوع جواز رجوع المريض المسلم للطبيب اليهودي أو المسيحي في حالة الحاجة، وكذلك جواز رجوع المرأة المريضة إلى الطبيب الذكر في صورة الاضطرار، ويتحدّث أيضاً عن كيفية المعاملة اللازمة مع المريض وشكل التعاطي معه، ثمّ يتعرّض لمجموعة من الأطعمة المفيدة والأدوية النباتية، وكذلك لبعض الخطوات اللازمة لتوفير صحّة جيدة وسلامة بدنيّة.

ويتعرّض الكتاب أيضاً لخواص بعض الأغذية فيما يتعلّق بالوقاية من بعض الأمراض وكذلك علاجها، ويسرد آثار اللحم، والبيض، وحليب البقر، والعسل، والتمر، والزبيب، والجوز، والحنطة، والأرز و.. وخواصها خلال حديثه عن الأطعمة والتغذية السليمة، كما يصف خواص الحبّة السوداء، والشّرم، والسّناء، والبصل، والبنفسج، والرمّان، والسفرجل، والخلّ و.. لدى حديثه عن الأدوية النباتية والأعشاب الطبيّة.

وإلى جانب ذلك كلّه، يتحدّث الكتاب أيضاً عن دور الحجامة وتأثيرها، وعن الكُحْل، والرائحة الطيبة الزكية في سلامة الجسم وصحة البدن، ويشير أيضاً إلى

برامج عملية لمعالجة أمراض مثل ارتفاع الحرارة، ولسع العقرب، والألم الشديد ذلك كلّه انطلاقاً من نصوص حديثية وروايات شريفة.

أما القسم الثاني من الكتاب، فيخصّصه المؤلّف للأعمال الروحية والمعنوية غير الماديّة، مما يلعب دوراً في توفير الصحة والسلامة، ورفع الأسقام والأمراض، فيذكر نماذج لذلك وردت التوصية بها عن الأئمة عليهم السلام، وكان مما جرّب فشوهدت آثاره الإيجابيّة، مثل أعمال الخير، وقراءة القرآن، واستخدام المسواك، والصوم، مما له دور في حدّة الفهم، ورفع النسيان، وكذا الصدقة والأدعية المخصوصة النافعة في رفع البلاءات، وإبعاد أنواع الغمّ والهمّ، وتسكين الآلام الشديدة القاسية، وهكذا الأذان في أذن الإنسان السيء الخلق.

ويشير الكتاب أيضاً إلى آثار التعوّذ والاستعاذة، وينقل عن الإمام الباقر عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يُجْلِس الإمامَ الحسن عليه السلام على فخذه الأيمن، والإمام الحسين عليه السلام على فخذه الأيسر ويقول: ((أعيذكما بكلمات الله التامّات كلّها من شرّ كلّ شيطان وهامّة[1] ومن كل عين لامّة))[2]، ثم يقول النبي صلى الله عليه وآله: إنّ إبراهيم عليه السلام كان يعيذ ولديه إسماعيل وإسحاق كذلك.

ويصرّح ابن إدريس في نهاية قسمي الكتاب بأنّ ما ذكره كان مجرّد عيّنات من الروايات الواردة في مجال الطب والاستشفاء، وأن ذكر الروايات بأكملها خارج عن طاقة هذا الكتاب.

٦ ـ رسائل ابن إدريس

الذي يستنتج من بعض كتب التراجم أنه كانت لابن إدريس مجموعة رسائل في موضوعات فقهية وغيرها، وفي هذا يكتب صاحب ((تكملة الرجال)) فيقول: ((*وقال*

---

(١) الهامّة جمع هوام، ويطلق على الحيوان الذي يسم (المنجد).

(٢) اللامّة العين السوء، التي تصيب الآخرين، وتعني كل مخيف يخشاه الناس (المصدر نفسه).

ابن إدريس في بعض رسائله: ((ذكر الفقيه أبو الصلاح الحلبي تلميذ السيّد المرتضى، وفي هذا الرجل المحاسن، صاحب تصانيف جيّدة حسنة الألفاظ في كتاب له يعرف بالكافي)) انتهى[(١)].

ومن الطبيعي أن يثار ها هنا هذا التساؤل: هل أنّ هذه الرسائل هي عينها مسائل ابن إدريس وجواباته أو أنّها شيء آخر؟

والذي يبدو ـ كما أشرنا من قبل ـ أنّ المراد من الرسائل هو تلك المسائل عينها التي أشرنا سابقاً إلى بعضها مما جاء في كتاب ((السرائر)).

وعلى أية حال، من الجدير هنا أن نشير إلى بعض ما نسب إلى ابن إدريس من رسائل، وتحقيق مدى صحّة هذه النسبة.

١ ـ **رسالة المضايقة والمواسعة:** وهي عين ((خلاصة الاستدلال)) التي أشرنا إليها قبل ذلك وبحثنا حالها مفصّلاً.

٢ ـ **رسالة معنى الناصب:** جاء في رياض العلماء أنّ من جملة مصنّفات ابن إدريس رسالة في معنى الناصب، نسبها إليه حفيد الشيخ علي الكركي في رسالته: ((رفع البدعة في حلّ المتعة))، لا بل إنه نقل عنها.

وهذه الرسالة ليس لها من ذكر في أيّ كتاب معتبر عدا رياض العلماء، كما لا معلومات لدينا عن مضمونها وما احتوته.

٣ ـ **رسالة التكليف**[(٢)]: وقد نسبت هذه الرسالة إلى ابن إدريس في بعض

---

(١) عبدالنبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج١، ص٢٣٤.

(٢) تبحث هذه الرسالة حول التكليف، وتقسّمه إلى عقلي وسمعي، وتدرس في القسم العقلي ما يجب على المكلّف بعد اكتمال عقله من معرفة الله وصفاته، وكذلك النبوّة والإمامة، كما تتعرّض الرسالة إلى إثبات خلافة أميرالمؤمنين عليه السلام وأصولها، ثم تأتي على ذكر مباحث الأمر والنهي، والمجمل والمبيّن، وتنتهي الرسالة ـ ناقصةً ـ عند الإشارة إلى النسخ وما يتعلّق به.

كتب الفهارس[(١)]، ودوائر المعارف[(٢)]، إلا أنّ هذه النسبة يمكن التشكيك فيها، بل يمكن القول: إنّها غير صحيحة، ذلك أنّ هذه الرسالة مدرجة في المكتبة الوطنية الإيرانية، قسم النسخ الخطية، تحت الرقم ٨٦٣/٢ ع، وطبقاً لبحثنا، ليس هناك من دليل أو شاهدٍ فيها يمكن الاعتماد عليه أو الركون إليه في نسبة الرسالة إلى ابن إدريس.

والذي يبدو أن السبب الوحيد الذي دعا كاتب الفهرس إلى نسبتها لابن إدريس، هو العبارة التالية: ((نقلاً من خطّ الأجلّ الرئيس الفقيه العالم محمد بن منصور بن إدريس (رحمهم الله)))، إلا أنّه حيث وقعت هذه الرسالة، ضمن مجموعة، خلفَ رسالة ((الحدود والحقائق)) للسيد المرتضى، فإن احتمالاً قوياً يلحّ على أن النص المشار إليه كان استمراراً لكلام كاتب تلك الرسالة، لا أنّه شروعٌ في رسالة ((التكليف))، ذلك أنّه جاء في تلك الصفحة: ((*تمّت الحدود والحقايق... وكتب علي بن علي الفقعاني لنفسه في شهر ربيع الآخر من سنة... نقلاً من خطّ الأجلّ الرئيس... إعلم أنّ التكليف ينقسم إلى عقلي وسمعي...*))[(٣)].

وعليه، فلا يمكن نسبة هذه الرسالة إلى ابن إدريس الحلّي، مع احتمال أن تكون للسيد المرتضى في الأصل، واستنسخها ابن إدريس بعد ذلك بخطّه.

---

(١) فهرس النسخ الخطية للمكتبة الوطنية، ج٨ (الكتب العربية).

(٢) كاظم الموسوي البجنوردي، دائرة المعارف بزرك اسلامي، ج٢، ص٧٢٠.

(٣) لم نذكر بعض الكلمات والفقرات بسبب عدم وضوح خطّ النسخة.

المقالة الثالثة

السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي

مظهر اجتهاد ابن إدريس

مباحث عامّة

١ ـ أهميّة الكتاب

يعدّ كتاب ((السرائر)) أحد مصادر الفقه الشيعي، بل لا يوجد مؤلَّف بأهميّته ما بين مؤلفات الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري وتصانيف المحقّق الحلّي في القرن السابع، ولم يكن السرائر في تلك المرحلة الزمنية أهمّ مؤلَّف شيعي فقهي فحسب، بل تحوّل بعد ذلك إلى واحد من أهم مصادر الفقه الشيعي التي يرجع إليها العلماء والفقهاء، وقليلون هم الفقهاء الذين أتوا بعد ابن إدريس ولم يستندوا إلى السرائر أو يرجعوا إليه أو يأتوا على ذكره، ويكفينا لمعرفة مدى أهميّة هذا الكتاب ما ذكره العلماء الشيعة وغير الشيعة في حقّه من تمجيد ومدح وثناء وتعظيم، فإنّ أهميته هي التي ساقتهم إلى قولهم فيه ما قالوه فيه.

يصف ابن إدريس ((السرائر)) في مقدّمته بالقول: ((*إنّه كتاب لم أزل على فارط الحال، وتقادم الوقت، ملاحظاً له، عاكفاً الفكر عليه، منجذب الرأي والرويّة إليه، وادّاً أن أجد مهلاً (أضله) به، أو خللاً أرتقه بعمله، والوقت يزداد بنواديه ضيقاً، ولا ينهج لي إلى الابتداء طريقاً، هذا مع إعظامي له واعتصامي بالأسباب المشاطة إليه، فاعتقادي فيه أنّه من أجود ما صنّف في فنّه، وأسبقه لأبناء سنّه، وأذهبه في طريق البحث والدليل، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإنّي تحرّيت فيه*

التحقيق، وتنكّبت ذلك كلّ طريق...))[١].

ويقول عنه العلامة المجلسي: ((*وكتاب السرائر لا يخفى الوثوق عليه، وعلى مؤلّفه على أصحاب البصائر*))[٢].

أمّا صاحب ((تأسيس الشيعة)) فيقول: ((*ومن كتبه، كتاب السرائر في كلّ أبواب الفقه، شحنه من التحقيق والتأسيس في التفريع على الأصول، واستنباط المسائل الفقهيّة عن أدلّتها الشرعيّة، لم يتقدّمه في تحقيقاته في ذلك أحد، بل هو الفاتح لهذا الباب لمن تأخّر عنه، وله...*))[٣].

وجاء في كتاب ((نامه دانشوران)): ((*.. ويمتاز ذلك الكتاب عن تمام مؤلّفات الفقهاء باشتماله على الدقائق الأدبيّة اللغوية واللطائف الغريبة*))[٤].

ويذكره الذهبي في ((تاريخ الإسلام)) بالكتاب المشهور بين الشيعة[٥].

ونختم المديح المسجّل لهذا الكتاب بما جاء من تقريظ له على الطبعة الحجرية للسرائر الراجعة لعام ١٢٧٠هـ ، حيث بولغ في خاتمته بالقول: ((*ولا يخفى أنّ كتاب السرائر مصنَّف العالم العامل القاضي النحرير، الكامل، أفضل المتقدّمين والمتأخرين، ثقة الإسلام والمسلمين، مؤسّس قوانين الشرع بأحسن تأسيس، محمد بن إدريس الحلّي* ﰐ *من أجلّ الكتب الفقهيّة، لأنّ من أحاط بسرائر يجده كتاباً يعجز عن وصفه الواصفون من أوّل الدهر إلى آخره، ولا يبلغ البالغون ذخائر كنوزه وجواهره..*)).

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٦.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص٣٢.

(٣) السيّد حسن الصدر، تأسيس الشيعة، ص٣٠٥.

(٤) نامه دانشوران، ج١، ص٤٠٠.

(٥) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ص٣١٤، ومن اللازم الإشارة إلى ورود كلمة ((مشكور)) بدل ((مشهور)) في هذه النسخة، إلا أنّ الذي يبدو لنا أن كلمة ((المشهور)) هي الصحيحة، تماماً كما جاء في ((معجم الألقاب)) نقلاً عن الذهبي نفسه.

٢ ـ دوافع التأليف

لكلّ كاتب ومصنّف دافع يدفعه للكتابة والتأليف، وكلّما كانت دوافعه أقوى وأشدّ وأهدافه أسمى وأثمن كلّما كان نتاجه المدوّن ذا قيمة أكبر ومكانةٍ أرقى، وكلّما اشتاق الآخرون ـ بعد الاطلاع عليه ـ إلى قراءته ومطالعته.

بعض الدوافع التي حثّت ابن إدريس على تدوين هذا السفر القيّم ذكرها ابن إدريس نفسه في مقدّمة ((السرائر)) فكانت على الشكل التالي:

أ ـ تخليد العلم: تبقى المعرفة البشرية ويكتب لها الخلود والدوام عندما تتحوّل إلى نتاج كتبي مدوّن، تلك المعرفة التي أبدعت ـ وتدريجياً عبر قرون وأعصار ـ نتيجة جهود العلماء الكبار ونشاطاتهم العقلانيّة والمشقات العصيبة التي مرّوا بها، إنها تنتقل إلى الأجيال اللاحقة نتاجاً علمياً مدوّناً، فكم هم كثرٌ أرباب العلم والمعرفة الذين انمحت علومهم وأفكارهم بموتهم فحملوها معهم إلى تلك الديار، ليطفئوا بوفاتهم مشاعل العلم والمعرفة التي كانت وضّاءةً فيهم، بل ليختموا وإلى الأبد على حياتهم ودورهم، فتزول ذكرياتهم وخواطرهم من الذاكرة الجمعية ويتلاشى اسمهم إلى الأبد.

وكم ـ في المقابل ـ نجم من نجوم العلم والمعرفة غربت إطلالته منذ قرون سالفة لكنّه بقي حياً يضخ بالخلود والديمومة، ويشعّ نوره في عالم المعرفة وتسطع شمسه على أرض الحياة العلمية، لا لشيء سوى لأنّه وضع علمه حيّز التدوين والكتابة، فأبد له بذلك تراثاً خالداً وعطاءاً دائماً، فأفاد بفعله هذا الأجيال اللاحقة وأغنى العلم والمعرفة بحفظهما فيها.

لقد هبّ ابن إدريس الحلّي، ذلك الفقيه المنفتح صاحب الأفق والرؤى المستقبلية، لتأليف كتاب ((السرائر)) بهذا الدافع المقدس، إنه ينقل لنا في مقدّمة ((السرائر)) حديثاً عن النبي الأكرم ﷺ حول أهميّة التدوين وتقييد العلم بالكتابة، وضمن ذلك ينقل لنا كلمات رائعة عن علماء تحدّثوا عن أهمية الكتاب وقراءته، إنّه يقول: ((*إنّ الكتاب يقرأ بكلّ مكان، ويظهر ما فيه على كلّ لسان، ثم يوجد مع كلّ زمان على تفاوت ما بين الأعصار وتباعد ما بين الأمصار، وذلك أمر*

يستحيل في واضع الكتاب، والمنازع بالمسألة والجواب، ومناقلة اللسان وهدايته لا يجوزان مجلس صاحبه، ومبلغ صوته، وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، ويفنى العاقل ويبقى أثره، ولهذا آثر الجلّة من المحققين وأهل العبر والفكرة من الديّانين، وضع الكتب والاشتغال بها، واجتهاد النفس في تخليدها وتوريثها، على صوم النهار وقيام الليل، ولولا ما رسمت لنا الأوائل في كتبها، وخلّدت من عجائب حكمتها، ودوّنت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا، وفتحنا بها كلّ مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لقد خسّ حظّنا من الحكمة. وصعبت سبلنا إلى المعرفة، ولو ألجئنا إلى قدر قوّتنا، ومبلغ خواطرنا، ومنتهى تجاربنا لما أدركته حواسنا، وشاهدته نفوسنا، لقد قلّت المعرفة، وقصرت الهمّة، وانتقصت المنّة، وعاد الرأي عقيماً، والخاطر سقيماً، ولكلّ الحدّ وتبلّد العقل، فإن الكتاب نعم الذخر والعقد، ونعم الجليس والعقدة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونعم الأنيس في ساعة الوحدة، ونعم العرفة ببلاد الغربة، ونعم القرين والرحيل، ونعم الوزير والنزيل..))[(١)] .

٢ ـ **إنقاذ العلم من السبات والركود:** ومن بين الدوافع التي حثّت ابن إدريس على تأليف ((السرائر)) كان كسر طوق الركود العلمي المسيطر في عصره، وإخراج المجتمع عامّة من حالة اللامبالاة إزاء العلم والمعرفة.

لقد كان عصر ابن إدريس ـ كما أشرنا في الفصل الأوّل ـ عصر الركود العلمي، والإعراض العام عن معرفة الشريعة المحمّدية وأحكامها، لقد كان الكبار مقصّرين أيّما تقصير في حفظ أمانة من تقدّمهم، ولم يُبْدُو علامات الجهد والرغبة في معرفة ما كان يلزمهم معرفته، أما الشباب والصغار فكانوا منشغلين في المال والشهوات ومظاهر الدعة والراحة، مخلين العلم والمعرفة.

إنّ هذا الواقع المؤسف هو ما دفع ابن إدريس إلى تدوين كتاب ((السرائر))

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٢.

بغية خلق حالة انبعاث جديد وروحية غضّة طريّة في أبناء قافلة العلم، لينجيهم بذلك من الخمود والركود والكسل.

٣ ـ محاربة الاتّباع وإبداع أفكار جديدة: امتاز عصر ابن إدريس ـ كما أسلفنا الإشارة إليه ـ بسمة سلبية تمثلت في عدم الترحيب بالأفكار الجديدة، لا بل محاربتها ومواجهتها، واعتبار الإبداع هدماً للتراث وتخطّياً لسيرة السلف، فأدّى ذلك إلى رفض كل جديد إبداعي بجرم أنّه لم يقل به السلف المتقدّمون.

وقد أدّى هذا الوضع الحاكم إلى شيوع ظاهرة التقليد والاتّباع المشؤومة، واجترار آراء السلف على الدوام، مما سلب من الكثير من العلماء جرأة إبداء آرائه الإبداعيّة بل سلب منه حتّى الإبداع نفسه، والأهم من ذلك كلّه، سيطرة الشيخ الطوسي ـ شيخ الطائفة بحقّ ـ على المناخ الفقهي برمّته، بما جعل الفقهاء الشيعة تحت تأثير مدرسته الفكرية ونتاجه العلمي، ولهذا لم نلحظ ـ إلى مدّة زمنية طويلة ـ حركةً نقديةً واسعةً لآراء الطوسي، مما سدّ الطريق على الآراء الجديدة والحركات الإبداعيّة لتعرض في سوق العلم والفقاهة.

وفي مناخ كهذا، ظهر ابن إدريس بسرائره عالماً في منتهى الشجاعة والتضحية، فاعتمد نقد آراء السلف فيه منهجاً، مركّزاً بالخصوص على ممارسة عملية تعرية نقدية شاملة لأفكار الطوسي، مزيّناً سرائره صفحة صفحة بمظاهر راقية من النقد والتحقيق الجادّين.

ومن الواضح أنّ أهمّ دافع حرّك ابن إدريس لتدوين ((السرائر)) كان تحطيم هذا السياج الاتّباعي المغلق المحكم، ونقد آثار وأفكار المتقدمين عليه، ليرفق حركته النقديّة هذه بعرض نتاجه الإبداعي بما يخدم تكامل الفقه الشيعي.

٤ ـ كتابة مقدّمة السرائر: قد تحظى المقدّمة التي تكتب لكتابٍ ما بأهميّة فائقة، بل ربما تفوق أهمّيتها أهميّة الكتاب نفسه، تماماً كما هو الحال مع ((مقدّمة ابن خلدون)) التي اشتهرت وامتازت بأكثر مما اشتهر تاريخ ابن خلدون نفسه أو امتاز.

هكذا هو الحال مع مقدّمة ((السرائر)) التي لا تتجاوز الأربعة عشرة صفحة،

وهي المقدّمة التي نصّ المؤلّف نفسه على أنّها كانت أحد دوافعه لتأليف ((السرائر)) كلّه[(١)].

ولكي نَعِيَ معطيات هذه المقدّمة ومضمونها نشير ـ باختصار ـ إلى بعض ما جاء فيها أو تردّد من أفكار.

يشرع ابن إدريس بمقدّمته بالحديث عن أهمّية علم الفقه، ثم يشير إلى الدوافع التي حثّته على تأليف كتاب ((السرائر))، شارحاً ـ بأسلوب بديع ـ الحالة العلمية والثقافية في عصره، وعقب ذلك، يبدأ ابن إدريس بالحديث عن أهميّة كتابه ودوره في حفظ مسيرة العلم والمعرفة، فيبدع في وصفه بأسلوب رائع وكلمات أدبيّة جذّابة.

ويشير ابن إدريس إلى حديث نبوي شريف يتحدّث عن تقييد العلم بالكتابة، ثم ـ وخلال ذلك ـ يستعرض كلمات جميلة لبعض العلماء حول أهمية الكتاب وضرورة المطالعة.

وهنا، يعود ابن إدريس مرّة أخرى ليتحدّث عن عصره، فيحكي لنا عن حالة اللاترحيب بالفكر الإبداعي الجديد، وحالة الذمّ للعلم، مؤكّداً على الحريّة الفكريّة وعلى تجنّب العصبية والانغلاق، متمسّكاً في تأكيده هذا بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾[(٢)]، وقوله عليه السلام: ((انظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى من قال))، وبعض كلماتٍ ينقلها عن بعض العلماء في هذا المجال.

ويعود ابن إدريس مجدّداً لوصف كتاب ((السرائر)) وبيان مدى أهميّته، شارحاً منهجه الاجتهادي فيه، ثم يستند بكلامٍ مطوّل للسيد المرتضى يذكره لنا في

---

(١) السرائر، ج١، ص٥١، ويصرّح ابن إدريس في هذه المقدّمة بالقول: ((هذه المقدّمة أيضاً من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا، ليكون قائماً بنفسه، ومقدّما في جنسه، وليغني الناظر فيه إذا كان له أدنى طبع أن يقرأه على من فوقه..)).

(٢) الزمر: ١٨.

هذه المقدّمة، وهو كلام يتحدّث فيه المرتضى عن لزوم تحصيل العلم بالأحكام، وإبطال طريقة القياس، وردّ خبر الواحد.

وبعد أن يختم ابن إدريس نقله كلامَ المرتضى، يصدّقه ويوافقه، مشيراً إلى منهجه المتّبع في ((السرائر)).

وتجدر الإشارة إلى أنّ النص الأدبي المسجّع الذي كتبت به مقدّمة ((السرائر)) يمثّل في حدّ نفسه بُعداً أدبياً وجانباً لغوياً من جوانب شخصية ابن إدريس الحلّي، ومن هنا يمكن عدّها ـ أي المقدّمة ـ من جملة نتاجاته الأدبية.

٣ ـ تاريخ التأليف

انتهى الجزء الأوّل من ((السرائر)) ـ كما ينصّ ابن إدريس ـ في مدينة الحلّة، في شهر ذي القعدة من عام ٥٨٧هـ [١]، أمّا الثالث فقد جرى الفراغ منه في صفر من عام ٥٨٩هـ، لكن مع ذلك لا يُعرف على وجه الدقّة في أيّ شهر أو سنة شرع ابن إدريس في تصنيف ((السرائر)) [٢].

إضافةً إلى ذلك، يبين ابن إدريس في كتاب الصلح من الجزء الثاني، وفي كتاب الإرث من الجزء الثالث أن تاريخهما كان عام ٥٨٨ه، وبهذا يُعلم أنّ ابن إدريس قد شرع في تدوين الجزء الثاني عام ٥٨٧هـ، وأنّه كان عام ٥٨٨هـ مشتغلاً بتأليف الجزء الثالث، وفي النهاية، يكون ابن إدريس قد ألّف الجزأين الثاني والثالث ما بين ذي القعدة من عام ٥٨٧هـ وصفر من عام ٥٨٩هـ ، أي في مدّة ستة عشر

---

(١) يكتب ابن إدريس في نهاية المستطرفات: ((قال المصنّف: تمّ الكتاب، ولله المنّة على البلوغ والآمل فيه والفراغ منه، وذلك في صفر سنة تسع وثمانين وخمسمائة، وحسبنا الله))، السرائر، ج٣، ص٦٥٣.

(٢) السرائر، ج١، ص٦٥٩، ((كتبه، وفرغ منه نسخاً وتصنيفاً مؤلّفه ومنشيه محمد ابن إدريس، وذلك بحلّة الجامعين، تاريخ ذي القعدة من سنة سبع وثمانين وخمسمائة..)).

شهراً.

ويمكن لنا ـ انطلاقاً من تقارب حجم الأجزاء الثلاثة للكتاب ـ أن نحدس بأنّ ابن إدريس شرع في الجزء الأوّل من كتابه هذا خلال عام ٥٨٧هـ، وعلى أقصى تقدير عام ٥٨٦هـ، وبهذا يكون قد أتمّ ((السرائر)) بأجزائه الثلاثة في مدّة تقارب العامين.

٤ ـ نُسَخُ الكتاب وطباعته

حظي كتاب السرائر باهتمام خاصّ من جانب العلماء والنسّاخ نظراً للمكانة المميّزة له وسط المصادر الفقهيّة، ولهذا كانت له نسخ كثيرة جدّاً بقي الكثير منها ـ خطياً ـ إلى عصرنا هذا، وبعضها قديم جداً ونفيس أيضاً.

يقول عبدالله أفندي في هذا الصدد: ((*وقد رأيت من كتاب السرائر نسخاً كثيرة، من أحسن ما رأيته ما وجدته في كتب المرحوم آميرزا فخر المشهدي، وهو نسخة عتيقة صحيحة جدّاً قريبة العهد بزمان المصنّف، بل كتبت في زمانه، ورأيت في خزانة الشيخ صفي في أردبيل قطعة أخرى من هذا الكتاب كتب أيضاً في زمن المصنّف، وقرئ على السيد فخار بن معد الموسوي تلميذ المصنّف، وعليه أيضاً بلغات وإجازة بخطّ يوسف بن علوان في جمادى الآخرة سنة ثمان وعشرين وستمائة..*))[(١)].

ولم تكن لكتاب ((السرائر)) نسخ كثيرة في المكتبات الشيعيّة فحسب، بل كانت له نسخ كذلك في مكتبات أهل السنّة أيضاً، وفقاً لما يقوله بعض محقّقي أهل السنّة أنفسهم، وهذا بنفسه شاهد بارز وهام على مدى أهميّة هذا الكتاب حتى في الوسط غير الشيعي فضلاً عن الوسط الشيعي.

يمتدح العلامة مصطفى جواد ابن إدريس في تعليقاته على ((معجم الألقاب))

---

(١) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٣٣، وله ايضاً، تعليقة أمل الآمل، ص٢٤٤.

لابن الفوطي، وفي هذه المناسبة يصرّح بأنّ كتاب السرائر له نسخ كثيرة جداً في المكتبات العامّة والخاصّة، من جملتها نسخةٌ في مكتبة الاسكندريّة[١].

ولكي نستوعب ونحصي النسخ الكثيرة لكتاب ((السرائر)) نحتاج إلى فحصٍ وتنقيبٍ واسعين في إيران وخارجها، لا سيما في العراق، مسقط رأس المؤلّف نفسه، الأمر الخارج عن طاقة هذا الكتاب ومجاله، إلا أننا نعرض هنا ما استطعنا مشاهدته من نسخ هذا الكتاب في خصوص المكتبات الإيرانية أو بالاستعانة بالفهارس المخصّصة لها، محدّدين ـ في هذا المجال ـ المكتبة، ورقم النسخة، والكاتب (المستنسخ)، وتاريخ الكتابة على الشكل التالي:

ـ مكتبة آية المرعشي النجفي (قم):

٥٦٥، محمد بن ملك، ٢٨، ربيع الثاني، ١٠٢٢هـ ،

٢١٦٦، شكر الله بن محمد الحسيني الخوراستكاني، ١٢، رجب، ١٠٩٤ هـ.

٢٦٠٣، نسخة قديمة جداً ونفيسة.

٥٩٩٦، ٢٩، شعبان، ١٠٣٠هـ.

٦٧٨٢، القرن العاشر.

٧٤٤٥، محمد حسين محمد قاسم الرائي الكاشاني، ١١، محرّم، ١٢٧٠هـ .

ـ مكتبة آية الله الكلبيكاني (قم):

١٨/٣، أحمد بن محمد حسن، ٢٥، ذي الحجّة، ١٢٦٩هـ.

٣١/٢٦، أحمد الخوانساري، ١٢٤٨هـ.

٢١/٩، محمد علي الخوانساري، ١٢٥٥هـ.

٢٧/١١، أحمد بن محمد، ١٣٠١هـ.

٣٦/٤، محمد تقي الكاشاني، ١٠٤٠هـ.

---

(١) ابن الفوطي، معجم الألقاب. ج٢. ص١٢٧.

ـ مكتبة السيّدة المعصومة (قم):

٦٣٣٦، بتوقيع نور الهدى الحسيني، ١٢، ذي الحجّة، ٩٥٨هـ.

ـ المكتبة الوطنية للجمهورية الإسلامية (طهران):

٤/٦٧٣ (الفقه ٢٥٨٦/١٤٢٧ س، القرن الثالث عشر الهجري في احتمالٍ قويّ.

ـ المكتبة المركزية لجامعة طهران:

٥٠٥٩، ١٠٢٥هـ؛ ٤٧٥ (الأدب)، ١٠٥٩هـ؛ ٦٦٥١، ٩٥٨هـ؛ ٨٢٣٣ ٦٤٨/٦٥٨.

ـ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (طهران):

٧٥٨٢، سيف علي بن حيدر علي، ١٢٦٠هـ.

ـ مكتبة مدرسة الشهيد مطهري العالية (طهران).

٢٤٨٢، إسماعيل بن عبدالله، ١٢٦٣هـ.

ـ المكتبة الرضوية (مشهد):

٢٤٥٣، ٩٩٢هـ، ٢٢٧٣؛ ٢٧٧٤، ٥٧١٣؛ ١١٦١٧، ١٣١٥٩، حسين الهروي، ١٢٧٥هـ، ١٣١٦٠، محمد حسين بن محمد أشرف، ١٢٥٦هـ، ١٣٦٤٣؛ ١٢٥٠هـ.

السرائر وخصائص التصنيف

لمنهج الكتابة وآليات بيان الأفكار دور مؤثّر في التعلّم والتعليم، فكم من موضوعات في غاية الأهميّة ومنتهى الروعة لم يستفد منها بيُسر نظراً للآليات الخاطئة التي اتبعت في كتابتها وتدوينها، مما أدّى في نهاية المطاف إلى غياب الكتاب ومؤلّفه عن الأنظار دون أخذ دوره الطبيعي كما كان مفترضاً.

وكم من موضوعات ـ في الطرف الآخر ـ ضعيفة ضحلة هزيلة بدت أفكاراً هامة وصحيحة بسبب آليات عرضها الممتازة وأساليب بيانها الجذابة ومناهج كتابتها الصحيحة.

وفي هذا الوسط، بدا لنا ابن إدريس مستفيداً أيّما استفادة من الأساليب المنتجة في عالم الكتابة والتصنيف، بل من آليات يمكن تصنيفها بالإبداعية في مجالها، وهذا ما ضاعف من قيمة نتاجه وأهميته واعتباره، وجعله يكشف مهارته

الفائقة وفنّه البديع قبل حوالي تسعمائة عام.

ونعرض هنا لبعض ما يعدّ أهم خصائص كتاب ((السرائر)) في هذا المجال:

١ ــ وضع العناوين المهندسة للبحث

لعرض العناوين التي تجمع مادّة البحث، وجعل كل محور أو فصل أو باب ذا عنوان خاص يجمع موضوعاته أثرٌ كبير في التعلّم والفهم، ذلك أنّ القارئ يستطيع بذلك أن يملك قراءة عامة وصورة كلّية للدراسة التي يريد الاطّلاع عليها بما يؤهّله لمطالعتها عن وعي أوّلي ومسبق، دون أن يتورّط في خلط الموضوعات والأفكار بشكل فوضوي بما يجعل الدراسة كلّها مبهمة لديه وغائمة.

لقد اعتمد ابن إدريس هذا المنهج في سرائره، فوجدناه كريماً في وضع العناوين والموضوعات الكلّية قبل كل باب فقهي بما يجمع متفرّقات البحث في هذا الباب[1].

٢ ــ الخلاصات الموجزة

للتلخيص واستجماع الموضوعات دور مفيد أيضاً في تيسير التعلّم والفهم وتسهيل الحفظ والضبط، من هنا، نلاحظ أنّ ابن إدريس ـ وفي مواضع متعدّدة ـ يستخلص الأفكار المثارة من قبل ويختزل عصارة نقاطها المشار إليها باستخدام مداخل من نوع: ((جملة الأمر وعقد الباب))[2]، و((جملة القول وعقد الباب))[1]،

---

(١) ومن نماذج ذلك قوله في أوّل ((كتاب الصلاة)): ((والقول فيها لا يخرج عن ذكر شروطها، وبيان كيفية فعلها، وما يجب أو يستحبّ فيها من ذكر أو غيره، والفرق بين فرضها ونفلها، وبين ما يعرض فيها فيفسدها ويوجب القضاء، وبين ما يعرض فلا يوجب القضاء، لكنّه يوجب تلافياً مخصوصاً، وبين ما لا يوجب ذلك، وبيان ضروبها كصلاة المنفرد والمؤتمّ والإمام، وما يضاف منها إلى أوقاتها كصلاة الجمعة والعيدين، وما يضاف منها إلى أسبابها كصلاة المسافر والمعذور والخسوف والكسوف والزلازل والرياح والآيات والمهولة والخوف والاستسقاء والنذر والطواف والقضاء والجنازة وغير ذلك)).

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٩.

و((تلخيص الكلام وتجميله))[٢]، و((جملة القول))، و((جملته))[٣]، و((جملة الأمر)) و..

وغالباً ما يبدي ابن إدريس رأيه الكامل والنهائي في هذه الخلاصات والنتائج التي يدرجها[٤].

٣ ـ تقسيم الموضوعات وفرزها على حدة

ميزة أخرى تسجّل لكتاب ((السرائر)) هي تقسيمه الموضوعات وفرز الأبحاث عن بعضها البعض[٥]، وهو منهج فعّال في مجال التعليم والتعلّم و..

٤ ـ شرح كيفية تطبيق الأحكام

اهتمّ ابن إدريس في ((السرائر)) ببيان شكل وآليات إنجاز الأحكام الشرعيّة وتطبيقها، كما اعتنى بتوضيح بعض المصطلحات، وكذلك تعيين حدود بعض الأحكام الشرعيّة.

إنّ كتاب ((السرائر)) كتاب فقهيّ استدلالي، لكنه ـ في الوقت عينه ـ كتاب

⇐

(١) المصدر نفسه، ص٥٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٤١٥.

(٤) لمزيد من الاطلاع يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص١١١.

(٥) ومن نماذج ذلك، ماجاء في كتاب ((الشهادات)) من تقسيمٍ للحقوق حيث قال: ((... وجملته أنّ الحقوق ضربان: حقّ الله، وحقّ الآدمي، فأمّا حقّ الآدمي، فإنّه ينقسم في باب الشهادة ثلاثة أقسام: أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذَكَرَين.... والثاني ما يثبت بشاهدين وشاهد وامرأتين، والثالث ما يثبت بشاهدين وشاهد وامراتين وأربع نسوة... فأمّا حقوق الله تعالى فهي على ثلاثة أضرب: الأوّل: ما لا يثبت إلا بأربعة.. والثاني: ما لا يثبت إلا بشاهدين.. والثالث: ما اختلف فيه..)) انظر السرائر، ج٢، ص١١٥، وراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٧٨، ٨٤، ٢٤٢، ٢٥٤، ٤٣٩، وج٣، ص٤٤٤.

معنيّ بشرح الأحكام الشرعيّة وتوضيحها، بحيث يبدو وكأنّه كتاب فتوائي أو كأنه رسالة عمليّة يضعها المرجع الديني بيد مقلّديه لمعرفة الأحكام اللازمة عليهم منه، بل إنّ كتاب ((السرائر)) يملك في بعض المواضع والحالات بياناً أكثر وضوحاً وبساطة من الرسائل العمليّة المعاصرة اليوم، وبعبارةٍ أخرى، لقد سعى ابن إدريس في هذا الكتاب لتجنّب التعميمات والتنظيرات البعيدة عن الواقع والمخارجة لتطبيق الأحكام وتعيين مصاديقها وحالاتها العملانية، ليمارس ـ وبدلاً عن ذلك ـ تحريراً للمقلّدين المفترضين له من سلسلة الإبهامات التي تحيط ببعض الموضوعات أو المسائل الفقهيّة[١].

٥ ـ استخدام الأمثلة

وممّا استخدمه ابن إدريس في ((السرائر)) أسلوب المثال، وذلك عندما كان يشعر بالحاجة إلى إيراد مثال توضيحي للفكرة التي يذكرها، علاوة على الإيضاح العادي[٢]، لا سيّما في الأبواب الفقهيّة التي تمتاز ببحوث ذات طبيعة إشكاليّة

---

(١) ومن نماذج ذلك: ما جاء في حديثه عن تطهير البئر المتنجّس، حيث أوضح معنى التراوح على الشكل التالي: ((وكيفيّة التراوح أن يستقي إثنان بدلوٍ واحد يتجاذبانه إلى أن يتعبا، فإذا يستريحان إلى أن يتعب القائمان، فإذا تعبا قعدا، وقاما هذا واستراح الآخران، وهكذا))، راجع: السرائر ج١، ص٧٠، وكذلك الحال في مسألة المريض العاجز عن الصلاة عن قيام أو غير القادر على الصيام، إذ يشرح ابن إدريس حدّ هذا المرض الذي يبعث على حكمٍ من هذا النوع فيقول: ((وحدّ المرض الذي يبيح الصلاة جالساً ما يعلمه الإنسان من حال نفسه، أن لا يتمكّن من الصلاة قائماً، وهو أبصر بشأنه))، راجع: المصدر نفسه، ص٣٤٩، وحول الصيام يقول: ((وحدّ المرض الذي يجب معه الإفطار إذا علم الإنسان من حال نفسه أنّه إن صام زاد ذلك في مرضه، وأضرّ به، والإنسان على نفسه بصيرة))، انظر: المصدر نفسه، ص٤٠٠، وراجع أيضاً ج١، ص٩١ (كيفيّة تطهير الظروف المتنجّسة بتعفيرها بالتراب)، والمصدر نفسه، ص١٥٩ (كيفيّة غسل الميّت)، والمصدر نفسه أيضاً، ص٩٦ ـ ٩٧ (كيفية الاستبراء).

(٢) ومن نماذج ذلك، بيع الكالىء بالكالىء، حيث يوضحه ابن إدريس بمثال واضح للغاية، يقول:

⇔

معقّدة، أو أنّها تحتاج جداً إلى شيء من الحساب والضبط، مثل مباحث الإرث والديات والجنايات[(١)].

٦ ــ تعريف عناوين الكتب والأبواب وتوضيحها

يشرح ابن إدريس غالباً المعنى اللغوي والاصطلاحي لعناوين الكتب والأبواب في بداياتها، وربما دفعه ذلك إلى نقد التعاريف المذكورة أو المعاني الأخرى التي ذكرها من سبقه من الفقهاء، فيحلّلها ويُعْمِل فيها قواعد البحث والتحليل، وكمثال على ذلك، شرحه المعاني اللغوية والاصطلاحيّة للطهارة في بداية كتاب الطهارة، معقّباً ذلك بتشريح القيود الواردة في تعريف الطهارة قيداً قيداً[(٢)].

⇐

((بيع الكاليء بالكاليء، وهو بيع الدين بالدين، ومثاله: أن يسلم الإنسان في طعام أو غيره إلى وقتٍ معلوم، فإذا حلّ الأجل، لم يجد الذي عليه ذلك طعاماً فيبتاعه من الذي هو له بدين إلى أجل آخر..))، راجع: السرائر، ج٢، ص٥٥، ويستعين ابن إدريس أيضاً لتعيين الأرش بمثال حيث يقول: ((الأرش، وهو ما بين قيمته صحيحاً ومعيباً، وكيفيّة ذلك وبيانه: أن يعتبر قيمته ويرجع بحصّة ذلك من ثمنه، مثاله: إذا اشترى عبداً فأصاب به عيباً، فإنّ المشتري يرجع على البايع بأرش العيب، وهو أن يقال: كم قيمته ولا عيب فيه؟ قالوا: مائة، قلنا: وكم قيمته وهذا العيب فيه؟ قالوا: تسعون، قلنا: فالعيب عشر قيمته، فيجب على البائع أن يردّ عشر قيمته))، راجع المصدر نفسه، ص٢٩٦، وأيضاً ج١، ص١٢٣، وج٢، ص١٦٩، ٥٥٣، ٥٥٥، وج٣، ص٢٦٢، ٢٧٨، ٤٥٤، ٥٠٦.

(١) فمثلاً استخدم ابن إدريس ذلك في مبحث الإرث في الجزء الثالث من ((السرائر)) في الصفحات: ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٦(حالتين)، وفي الديات والجنايات، الصفحات: ٣٨٩، ٣٩٩، ٤٠٩، ٤٢٠، حيث استفاد من المثال أيضاً.

(٢) السرائر، ج١، ص٥٦ ــ ٥٧، يقول: ((الطهارة في اللغة هي النظافة، فأمّا في عرف الشرع فهي عبارة عن إيقاع أفعال في البدن مخصوصة على وجه مخصوص)).

٧ ـ الحذر من خلط آراء الآخرين بالرأي الشخصي

عندما ينقل ابن إدريس أقوال غيره من العلماء ثم يذكر رأيه الخاص الذي يمتاز به عنهم، يحاول تجنّب اختلاط رأيه بآرائهم، فيعمد إلى تحديد رأيه باستخدام أسلوب تكرّر مراراً في ((السرائر))، وهو تصدير رأيه بالقول: ((قال محمد بن إدريس))[١].

الخصائص المضمونيّة لكتاب السرائر

ما تقدّم كان عبارة عن الميزات الشكليّة لكتاب ((السرائر)) مما يرجع إلى أسلوب الكتابة ونمط التصنيف، إلا أنّ للسرائر ميزات أخرى هامّة ترجع إلى المحتوى والمضمون، يمكن القول: إنها أمازت كتاب السرائر عن غيره من الكتب الفقهيّة الأخرى.

ومن هذه الميزات ما يلي:

١ ـ احتواء الموضوعات غير الفقهيّة

يعدّ كتاب ((السرائر)) أحد مصادر الفقه الشيعي، فقد كتب ليكون معنيّاً بعلم الفقه الإسلامي، إلا أنّ هذا الكتاب لم يبخل بإثارة موضوعات أصوليّة، وكلاميّة، ولغويّة، ورجاليّة، وتاريخيّة، وحتى موضوعات عامّة أو تلك التي تتعلّق بالأنساب، إضافةً إلى الجانب الفقهي البارز فيه.

وهذه الخصوصية التي يتمتّع بها ((السرائر)) خصوصيةٌ تتمتّع بها في الأصل دوائر المعارف المعنيّة بمجال الفقه والعلوم، وهذا ما جعل ((السرائر)) ممتازاً عن سائر الكتب والمدوّنات الفقهيّة.

بدورنا، ونظراً لسعة هذا المحور في ((السرائر))، سوف نعرّج على مطالعة هذا الجانب في الفصل القادم الذي خصّصناه لدراسة الموضوعات غير الفقهية التي احتواها هذا الكتاب.

---

(١) لمراجعة نماذج لذلك يُنْظَر السرائر، ج١، ص١٦١، ١٧٠، ١٧٣، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ٢١٤ و..

٢ ـ المنهج الاستدلالي

ومن السمات والخصائص الهامّة الأخرى للسرائر أنّه كتاب غير منحصر باستعراض الفروع الفقهية، بل هو ـ إلى جانب نقله هذه الفروع ـ يمارس على الدوام فعلاً استدلالياً محكماً، ووجود ما شاء الله من «إن قلتَ قلتُ»، وإثارة الكثير من الإشكالات المقدّرة ومن ثمّ الجواب عنها شاهدٌ جليّ على ما ندّعيه[1].

نعم، إنّ كتاب «السرائر» ليس كتاباً استدلالياً مائة في المائة، فلم يبيّن أدلّة الفروع الفقهيّة كافّة، إلا أنّ ميزته أنّه عندما يلج ميدان البحث الاستدلالي فإنه يلجه بتفصيل استدلالي موسّع وشامل، قلّما وجدناه في الكتب الفقهيّة الأخرى.

ويضاعف ابن إدريس استخدامه لماكينة الاجتهاد والاستدلال عندما يختصّ فقيه كبير برأي فقهيّ ما لنفسه أو يلوح من بين الأقوال المطروحة في المسألة قول نادر أو يكون لابن إدريس نفسه رأي خاصّ في الموضوع، لكن تفعيل آليات الاستدلال عند ابن إدريس إنّما يبلغ أوجه في حالتين:

إحداهما: عندما تقع معركة وتجاذب مع الشيخ الطوسي نظراً لما تمثّله شخصية الطوسي من عظمة علميّة ومناخ حاكم مسيطر على عصر ابن إدريس مما يجبره على ممارسة جهد استدلالي أكبر.

وثانيهما: عندما يقع البحث مقابل أهل السنّة، فإن ابن إدريس يبلغ قصارى جهده لإثبات وجهة النظر الشيعيّة وإبطال رأي أهل السنّة.

ولأجل أخذ عيّنة على ذلك، نلاحظ ما بحثه ابن إدريس في مسألة «الطلاقات الثلاثة في مجلس واحد»[2] ومسألة «جواز المتعة»[3]، حيث بسط البحث مفصّلاً، رادّاً أدلّة أهل السنّة ردّاً يلقى إعجاب كل إنسان منصف وثناءه.

---

(١) لمراجعة نماذج لذلك، انظر: المصدر نفسه، ص٦٥، ٦٧، ٧٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٧٣ و...

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٨ ـ ٦٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٦١٨ ـ ٦٣٠.

٣ ـ تجلية مراد الأصحاب

سعى ابن إدريس في ((السرائر)) لتجلية بعض الموضوعات التي كانت أقوال الإماميّة وآراؤهم فيها غامضة مبهمة ملتبسة، قد توجب أحياناً سوء استنتاج أو تداخل موضوعي مخلّ، وهذه التجلية تتخذ ـ أحياناً ـ طابعاً عاماً وشمولياً، بحيث لا يكون هدف ابن إدريس إيضاح موقف فقيه معيّن[(١)]، فيما تبدو أحياناً أخرى شكل إيضاح كلام أو موقف فقيه خاص قد يكون الشيخ المفيد[(٢)] أو الشيخ الطوسي[(٣)] أو السيّد المرتضى[(٤)].

٤ ـ شرح اشتباهات الفقهاء وحالات الالتباس عندهم

ومن ميّزات ((السرائر)) أيضاً، ذكره حالات الاشتباه والخلط الذي وقع فيه الفقهاء، بل في مقدّمة ((السرائر)) إشارة دالّة على هذه الخصوصيّة[(٥)].

يقوم ابن إدريس في مطاوي أبحاثه في السرائر بالإشارة إلى مثل هذه الحالات التي أخطأ الفقهاء فيها مبيّناً التفسير الصحيح والموقف السليم من وجهة

---

(١) ومن نماذج ذلك، قوله ـ ضمن بيانه لشروط صلاة عيد الفطر والأضحى ـ : ((وهما سنّة إذا صلّيا على الانفراد))، حيث شرح قوله هذا: ((معنى قول أصحابنا على الانفراد، ليس المراد بذلك أن يصلّي كلّ واحد منهم منفرداً، بل الجماعة أيضاً عند انفرادها من دون الشرائط مسنونة مستحبّة، ويشتبه على بعض المتفقّهة هذا الوضع...))، راجع: السرائر، ج١، ص٣١٥ ـ ٣١٦، وهكذا عندما يجري الحديث عن الوصية بثلث المال لشخصٍ ثم يوصى بالثلث نفسه لشخصٍ آخر، حيث يوضح ابن إدريس الموقف هنا، ويبين حكمَ هذه الحالة، ثم يختم كلامه بالقول: ((فهذا معنى قول أصحابنا، وما يوجد في الكتب أنّه إذا أوصى الإنسان بوصيّة ثمّ أوصى بأخرى..))، انظر: السرائر، ج٣، ص١٩٥، وأيضاً لاحظ ص٤١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٥) المصدر نفسه، ص٥١.

نظره، وقد لاحظنا ـ بشكل عام ـ أن بعض هذه الحالات يرجع إلى موضوعات لغويّة[(١)]، وبعضها الآخر إلى نقاط فقهيّة[(٢)].

٥ ـ الإشارة إلى المسائل المشكلة

امتاز ((السرائر)) أيضاً بإشاراته المتكرّرة إلى المسائل المعقّدة ذات الإشكاليّة، وقد صرّح ابن إدريس في مقدّمة السرائر بأنّه سوف يمارس عمليات تحليل وفصل وحل ونقض وإبرام عندما يواجه الموضوعات الدقيقة ذات الإشكاليّة[(٣)]، وهذا ما قام به فعلاً في سرائره.

وقد اعتاد ابن إدريس أن يرفق جولته في القضايا المشكلة بكلمات يختمها من نوع: ((فإنّه غامض)) و((ففيه غموض)) بحيث يشير للقارئ بذلك إلى مدى الإشكالية والتعقيد في الموضوع المشار إليه أو المبحوث حوله، حاثّاً قارءه على التأمّل وممارسة مزيدٍ من الدقّة واغتنام المطالب المدرجة وما شابه ذلك[(٤)].

٦ ـ الاهتمام المضاعف بنقل أقوال الفقهاء واختلافها

عنى كتاب ((السرائر)) بالمسائل الخلافية وكذلك بنقل أقوال علماء الأمامية،

---

(١) سوف نشير إلى المباحث اللغوية في السرائر في الفصل الثالث إن شاء الله.

(٢) ومن نماذج ذلك ما قاله ابن إدريس في مسألة قضاء الدين: ((وقد يشتبه هذا الحكم على كثير من أصحابنا، حتّى سمعت جماعةً يسألون عنه))، راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص٤٦، وهكذا قال في مسألة الإقرار: ((وقد يشتبه هذا الموضوع على كثير من المتفقّهة..))، انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٦، ولاحظ أيضاً: المصدر نفسه، ج١، ص١٣٦، ٢٠٤، ٢١٦، وج٢، ص ١٦٥، ٢٣٦، ٢٩٦، ٣٦٠، وج٣، ص١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٥١.

(٤) ومن نماذج ذلك، ما جاء في باب الربا في مسألة بيع الغنم مقابل اللحم، حيث يقول ابن إدريس في نهاية ذلك: ((فليتأمّل ذلك، ويفهم عنّي ما سطرته، فإنّ فقهه غامض إلا على المحصّل لأصول المذهب))، انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥٨، أو ما جاء في بحث الخمس في خاتمة مسألة الغوص: ((فليحصّل عنّي ما ذكرته، ففيه غموض))، انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٠. وراجع أيضاً: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦٩، ٤٠٣، ٤٣٧، وج٣، ص٢١٥، ٤٨٨.

ويصرّح ابن إدريس في مقدّمة ((السرائر)) ـ لدى شرحه منهجه في تأليف هذا الكتاب ـ : ((*وعزمت على أنّه إن مرّ في أثناء الأبواب مسألة فيها خلاف بين أصحابنا المصنّفين* ﷺ *أومأت إلى ذلك، وذكرت ما عندي فيه، وما أعتمد عليه*))[(١)].

وقد وفى المصنّف بوعده هذا، فأفاض في الموضوعات الخلافيّة بأوسع مدى عنده في مجال شرح الاستدلالات وبيانها وإيضاحها، وللسبب عينه اصطبغ كتاب ((السرائر)) بصبغة استدلاليّة برزت فيه[(٢)].

السرائر والمصطلحات الخاصّة

كانت لابن إدريس في ثنايا كتاب السرائر ومطاوي صفحاته اصطلاحات خاصّة به، استعملها في موارد مختلفة وحالات متعدّدة، ويترك التعرّف على هذه المصطلحات وحالات استعمالها وتوظيفها أثراً إيجابيّاً مفيداً لأولئك الذين يقصدون ممارسة بحث أو تحقيق حول السرائر أو يريدون حتّى مجرّد الرجوع إليه ومطالعته، ونحاول هنا سرد هذه المصطلحات وإيضاح معناها على الشكل التالي:

١ ـ تحرير الفتوى أو تحرير القول

يستخدم ابن إدريس هذا المصطلح عندما يحقّق مسألةً ما أو فتوى معيّنة ويشرح فروضها وشقوقها وتفصيلاتها، وبعبارة أخرى يمارس فيها فعلاً استدلالياً شاملاً ودقيقاً.

نعم، ربما استخدم ابن إدريس كلمة ((وتحرير الفتيا)) لدى شروعه في المسألة[(٣)]، وربما كان ذلك منه بعد الفراغ عن البحث والاستدلال، حيث يقول:

---

(١) السرائر، ج١، ص٥١.

(٢) تراجع النماذج في المصدر نفسه، ج١، ص٤٦٢، ٥٦٥، ٦٠٦، وج٢، ص٢٥٤، ٣٥٨، وج٣، ص٨، ٤٠٨، ٤٠٩ و..

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨ و٤٨.

((فهذا تحرير الفتيا ذلك))[(١)]، أو ((هذه تحرير القول في هذه الفتيا))[(٢)].

وبملاحظة الحالات والمواضع التي وظّف فيها ابن إدريس هذا المصطلح يمكننا وضع اليد على مواقع دقّته الاجتهاديّة وقوّته الفقهية الاستدلاليّة. ومن هنا يبدو لنا السرّ من وراء تسمية كتابه بـ ((السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي))، وهذا ما يجعلنا لا نصنّف كتاب ((السرائر)) بوصفه كتاباً فتوائياً صرفاً[(٣)].

٢ ـ جملة الأمر، وجملة القول، وعقد الباب

يستعمل ابن إدريس هذه المصطلحات عقب بيانه مجموعةً من المطالب، أو في نهاية تعرّضه لمباحث معيّنة. والمسألة الجديرة بالأهمية هنا، هي أنّ ابن إدريس يستعمل هذه المصطلحات غالباً بهدف استعراض شقوق المسألة وأقسامها استعراضاً موجزاً، ولكنّه في الوقت نفسه مستدَلّ وكامل. وهنا بالضبط يُبدي وجهة نظره النهائيّة.

وعليه، فإن هذا المصطلح يعبّر عن بيان مركّب من التلخيص، وتجميع الأفكار من جهة، والسرد الموجز للأقسام والفروع من جهة ثانية، وإبداء رأي نهائي في المسألة من جهة ثالثة[(٤)].

٣ ـ مصطلح (فقه ذلك)

يستخدم ابن إدريس هذا اللون من التعبير عادةً عندما يريد تحليل فرع فقهي، وبيان وجوه الحكم والكلام فيه[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٣) لمزيد من الاطّلاع يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٥٦٠ و٦٥٠، وج٢، ص٣٦، ٢٥٩، ٣٢٤، ٣٤٢، ٣٥٢، ٣٥٧، ٤٩٥، ٤٩٦، ٦٤٢، وج٣، ص٤٦، ١٠١، ٢٦٦.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٦٢، ١١٧، ١٧٩، ٢٢٥، ٢٤٢، وج٢، ص١٦٨، ٢٨٠، ٣٤٣، وج٣، ص ٤٤٩، ٥٢١.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢١، ٢٣٤، ٦٩٢.

٤ ـ فيه غموض، فإنّه غامض

ويستعمل هذا التعبير عادةً عندما تكون المسألة عند ابن إدريس مشكلةً ومعقّدة، بحيث يغدو فهمها محتاجاً إلى تأمّل ودقّة[١]، فيعمد إلى حلّ الإشكاليّة العالقة وتقرير الموضوع وإزالة الالتباسات العالقة في زواياه بما يوجب وضوحه وجلاءه.

٥ ـ والذي ينبغي تحصيله

وعادةً ما يجري استخدام هذا التعبير عندما يبدي ابن إدريس وجهة نظره في الموضوع، لكنّه يعود لتبنّي رؤية أخرى جديدة إثر مزيدٍ من التدقيق والتأمّل أو على أثر جولة بحثية جديدة في أطراف المسألة، بحيث يختار في النهاية الموقف الجديد[٢].

٦ ـ المخالفون (العامّة أو أهل السنّة)

يطلق ابن إدريس لفظ ((المخالفين)) على كلّ من هو غير شيعي، أمّا لفظ ((العامّة)) فيطلقه ـ صرفاً ـ على العوام وأهل المحاورات، أمّا في كتب العلماء المتأخّرين، فيطلق مصطلح ((العامّة)) عادةً في مقابل ((الخاصّة))، ويقصد به أهل السنّة، في مقابل أتباع أهل البيت عليهم السلام.

٧ ـ الفقهاء

جاء لفظ ((الفقهاء)) في كتاب السرائر على معنيين:

الأول: الفقهاء في مقابل بقية العلماء مثل اللغويين، وذلك مثل قوله: ((فهذا تفسير أهل اللغة، وأمّا تفسير الفقهاء..))[٣].

الثاني: فقهاء أهل السنّة، وغالباً ما استخدم لفظ الفقهاء في كتاب

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ص٣٦، ٣٨، ٦٥، ٢٦٩، ٤٥٣، ٤٣٧، وج٣، ص٢١٥، ٣٩٠، ٤٨٨.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٤٣٨، ٤٩٩، ٥٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦١.

((السرائر)) في المعنى الثاني هذا، تماماً كما لاحظنا استعماله بهذا المعنى في بعض كلمات السيّد المرتضى، والشيخ الطوسي أيضاً[١].

٨ ـ المحصّلون والمتفقّهة

يستعمل ابن إدريس هذين المصطلحين ويريد بهما ((الأصحاب))، فاصطلاح ((المحصّلين)) يطلقه على الفقهاء المميّزين بتحقيق راقٍ وبمستوى عالٍ من الدقّة والتأمّل، في مقابل ((المتفقّهة)) الذين يقصد بهم أولئك الذين لم يبلغوا المقدار الكافي من التحقيق والمهارة الفقهية أو التدقيق والتأمّل الاستدلاليّين، ومن هنا تشتبه بعض الموضوعات والمسائل على هذا الفريق مما يوقعه في أخطاء وأغلاط، فمثلاً في بحث أذان صلاة الجمعة يكتب ابن إدريس: ((*وقد يشتبه على كثير من أصحابنا المتفقّهة هذا الموضع*))[٢]، وفي بحث صلاة عيدي الفطر والأضحى يقول: ((*ويشتبه على بعض المتفقّهة هذا الموضع*))[٣].

٩ ـ أورده إيراداً لا اعتقاداً

تكرّرت هذه العبارة في كتاب السرائر مرّات ومرّات، وقد استخدمها ابن إدريس في بعض المواضع للإشارة إلى آراء الشيخ الطوسي في كتاب ((النهاية))، ذلك أنّ الشيخ الطوسي نفسه يذكر في مقدّمة كتاب ((المبسوط)) أنّ بناءه في كتابه ((النهاية)) كان على إيراد الأخبار والروايات التي وصلته فيه، أيّ خبر كان، وانطلاقاً من ذلك يدّعي ابن إدريس أنّ إيراد الشيخ الطوسي أحياناً مضامين أخبار الآحاد في ((النهاية)) لم يكن عن اعتقادٍ منه بها وإنما من باب جمع النصوص ونقل مضامين الأخبار فحسب، وبعبارةٍ أخرى، اعتقد ابن إدريس أن الشيخ الطوسي ذكر متون الأخبار على شكل فتاوى في كتابه ((النهاية)).

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٦.

١٠ ـ أصول المذهب

وسوف نعرض لهذا المصطلح بشكل مفصّل في الفصل الذي ندرس فيه ـ إن شاء الله تعالى ـ المبادئ والأسس الفقهيّة لابن إدريس.

السرائر والمنهاج التربوي العلمي

لم يكن كتاب ((السرائر)) مجرّد مصنَّف فقهي، بل كان ـ إلى جانب ذلك ـ كتاباً غنيّاً بالأفكار الناضجة والدروس التربوية المعبِّرة، بحيث يمكن القول: إنّ بإمكانه خلق رؤية صحيحة في عقل قارئه وإبداع نظرة سليمة وعلميّة، بما يساهم في تكوين شخصيّته الفكريّة وتربية فكره العلمي، ونشير هنا إلى بعضٍ من هذه المساهمات التربوية العلميّة التي تمتّع بها كتاب ((السرائر)).

١ ـ العلاقة المنطقية مع الفكر

إن مطالعة كتاب السرائر، وملاحظة طبيعة تعاطي مؤلّفه مع آراء الآخرين وأفكارهم تعلّمان الإنسان وتوجّهانه للحذر من المواجهة السطحية وردّات الفعل العاطفية، وأنّ ردّ أو إثبات فكرةٍ ما، مهما كانت، إنّما يستدعي استحضار الأدوات المنتجة والآليات المعطاءة من الدليل والحجّة والبرهان.

فبعد تعرّضه لمسألة نزح ماء البئر يقول ابن إدريس: ((*وكأنّي بمن يسمع هذا الكلام ينفر منه، ويستبعده، ويقول: من قال هذا؟...*))، ثم يشير إلى نقطة هامة بقوله: ((*وليس يجب إنكار شيء ولا إثباته إلا بحجّة تعضده ودليل تعمده*))[١].

٢ ـ الفكر الحرّ الإبداعي وتجنّب التقليد الاتّباعي

العطاء الآخر الذي يقدّمه سرائر ابن إدريس لقارئه هو درس الحرّية في ميادين العلم والمعرفة، والحذر من الاتّباع والتقليد اللذين لا موجب لهما.

لقد أغرق ابن إدريس ((السرائر)) من أوّله إلى آخره بذمّ التقليد والمقلّدين،

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٣.

ليعطي لقرّائه ـ بشكل غير مباشر ـ دروس الحريّة في ساحات العلم وميادين المعرفة.

٣ ــ جرأة النقد لآراء الكبار

إن فقدان الشهامة العلمية والجرأة المعرفيّة والخوف والهلع من آراء العلماء الكبار من أبرز عوائق الإبداع وخلق الأفكار الجديدة.

إن مطالعة ((السرائر)) والتعرّف على المنهاج النقدي الجادّ لابن إدريس في مقابل عظماء العلم والفقاهة من أمثال السيّد المرتضى، والشيخ المفيد، وبالأخص الشيخ الطوسي، لَيُعْطِي القارئ دروساً منتجة ومثمرة في الجرأة المعرفية والاستبسال العلمي، ويدلّ مراجعه على آليّات وضع الإنسان قدمه في ساحات العلم العامّة والكبرى.

٤ ــ الإحالة إلى أهل الخبرة وإلى المتخصّصين في كل فنّ

ومن جملة دروس ((السرائر)) درس الرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص في كلّ فنّ وعلم، ذلك أنّ الرجوع إلى غير المختصّ ولا من هو أهل ومحلّ لا نتيجة من ورائه عدا مراوحة الجهود مكانها وعقمها وإعاقتها، وسوى الوصول إلى طريق لا هداية ترجى منه ولا دراية.

ومن نماذج ما نقول، ما جاء في فصل الزيارات من كتاب الحجّ، حيث ينقل ابن إدريس كلاماً عن أبي عبيد اللغوي بمناسبة ذكره كلمة ((جهينة أو جفينة))، ثم يعقّب ابن إدريس ذلك بقوله: ((*نِعْمَ ما قال أبو عبيد، لأنّ أهل كلّ فنّ أعلم بفنّهم من غيرهم، وأبصر وأضبط*))[1].

ومن هنا يرجّح ابن إدريس في الكثير من الموضوعات غير الفقهيّة التي كان للفقهاء رأي فيها.. يرجّح وجهة نظر خبراء ذلك العلم أو الفنّ على نظريات الفقهاء وآرائهم، ومن أمثلة ذلك ما ذكره عند شرح الرواية التي تبيّن علّة كراهة

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥٦.

لبس السراويل عن قيام، والتي تقول: ((لأنّه يورث الحبن))، حيث يذكر ابن إدريس ـ بدايةً ـ أنّ المراد من الحَبَن هنا هو ورم المعدة، ناقلاً عن ابن بابويه في رسالته أنّ المراد به الماء الأصفر، لكن ابن إدريس في خاتمة البحث يرجّح القول الأوّل على الثاني، مستدلاً على ذلك بأنّه قول أهل اللغة، ويجب الرجوع إليهم والتعويل في ذلك عليهم[1].

وفي موضع آخر، يحاول ابن إدريس ضبطَ كلمة ((جداد)) فيقول: ((*والجداد بفتح الجيم، وبالدالين غير المعجمتين، وبعض المتفقّهة يقول بالذالين المعجمتين، والأوّل قول أهل اللغة، وإليهم المرجع في ذلك*))[2].

وهكذا يعارض ابن إدريس الشيخَ المفيدَ في مسألة حسابه عليَّ الأصغر من شهداء كربلاء، حيث يعتقد بأنّه علي الأكبر، مستشهداً لتأييد قوله بكلمات اثني عشر شخصاً من علماء الأنساب وكتّاب السير والتواريخ، وممّا قاله: ((*والأولى الرجوع إلى أهل هذه الصناعة، وهم النسّابون، وأصحاب السِّيَر والأخبار والتواريخ.. فهؤلاء جميعاً أطبقوا على هذا القول، وهم أبصر بهذا النوع*))[3].

٥ ـ العلاقة مع العلماء المعاصرين والاطّلاع على أقوالهم

لم يألُ ابن إدريس جهداً في الاطّلاع على آراء معاصريه، فقد أتى على ذكر هذه الآراء في مواضع متعدّدة من ((السرائر))، مجرياً عليها قوانين النقد والتحليل، بل لقد أشار أحياناً إلى علاقته الشخصيّة بأصحاب هذه الآراء، مما جعله يبذر في عقول الأجيال اللاحقة مفهوماً رئيسياً ينادي على الفقيه الفعّال والباحث المنتج أن يكون على درايةٍ بآخر ما بلغته مسيرة المعرفة من آراء ونظريات، فيكون مطّلعاً على

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٥٥ ـ ٦٥٦.

المشهد الفكري والثقافي في عصره لا فقط مشاهد العصور السابقة[(١)].

٦ ـ اللاتعصّب في ميدان العلم والمعرفة

من أشدّ عوائق كسب العلم والمعرفة التعصّب العلمي، فالتعصّب الأعمى غير المبرّر منطقيّاً يحاصر الإنسان ويخنقه في شرنقة أفكاره، فيحول دون كشفه الحقائق أو دركه الواقعيّات.

لقد لقّن ابن إدريس في مواضع عديدة من ((السرائر)) الأجيالَ دروساً في اجتناب التعصّب في ميدان العلم، وقد أثبت ـ وبجدارة ـ أنّه بالإمكان ممارسة دفاع مستميت عن الرأي والحقيقة، وامتلاك إحساس مرهف رفيع إزاء قضايا الدين والمذهب، وبذل جهد عظيم لإمازة الآراء الشيعيّة عن غيرها وفي الوقت نفسه تجنّب مختلف مظاهر التعصّب والانغلاق.

ولكي نستحضر أنموذجاً لمنهج ابن إدريس هذا، نلاحظ تمسّكه في مقدّمة ((السرائر)) بالحديث المعروف: ((انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال))[(٢)]، ليجعل منه أساساً لحركته العلميّة.

وقد تحدّث ابن إدريس في كتاب الطلاق من ((السرائر)) عن علاقته بالفقه الشافعي وأنسه[(٣)]، كما اعتمد في بعض الأحايين على روايات عائشة[(٤)]، وأبي هريرة[(٥)]، وكلمات عمر بن الخطّاب[(٦)].

---

(١) للاطّلاع على بعض النماذج يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص١٥٧، ١٧٧، وج٢، ص٣٣٤ و٤٣٠.

(٢) السرائر، ج١، ص٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص١٥٤.

وقد بلغ عدم تعصّبه حدّاً مارس فيه نقداً مركّزاً لآراء الفقهاء الشيعة عندما كان يراها غير صحيحة ليقدّم عليها آراء بعض الفقهاء من غير الشيعة عندما يجدها مرفقة بدليلٍ يوجب الأخذ بها، وكأنموذجٍ على ذلك، يلاحظ ما جاء في كتاب الرضاع من السرائر، عند بلوغ الحديث الأمَّ المطلّقة التي تطالب بالأجرة مقابل إرضاعها الولد فيما تبدي المرضعة الأجنبيّة استعداداً للإرضاع بلا أجرة، حيث يذهب الشيخ الطوسي هنا إلى وجوب أخذ الولد من أمّه وإعطائه للأجنبيّة، أما أبو حامد الغزّالي ـ أحد فقهاء أهل السنّة ـ فيرى وجوب إرضاع الولد على الأم، وأنّ على الأب أن يسدّد لها الأجرة على ذلك، وهنا يقوّي ابن إدريس مقولة الغزّالي ويرجّحها على قول فقيه شيعي من أمثال الشيخ الطوسي[1].

السرائر والمضمون الفقهي

١ ـ ترتيب الأبواب والمباحث

من المناسب ـ قبل الإشارة إلى المضمون الفقهي لكتاب السرائر أو الاطّلاع على عيّنات دالّة من فقه ابن إدريس ـ إثارة التساؤل التالي: هل كان لابن إدريس مساهمة إبداعيّة في تنظيم فصول الفقه الإسلامي وأبوابه في كتاب السرائر أم أن عطاءاته الفقهيّة كانت متأثّرة على هذا الصعيد بكتب من سبقه من الفقهاء ومناهجهم؟

الجدير معرفته هنا، أنّ أجمع الكتب الفقهية وأكملها إلى زمن ابن إدريس كان ((النهاية)) و((المبسوط)) و((مسائل الخلاف)) للشيخ أبي جعفر الطوسي، وهذا معناه أنّنا مضطرّون ـ لكي نجيب عن السؤال السالفة الإشارة إليه ـ أن نقوم بمقارنة مع هذه الكتب، وهذا ما فعلناه.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥٠.

وقد وجدنا ـ على أساس ذلك ـ أنّ فصول كتاب ((السرائر)) وأبوابه مستقاة من نتاج الشيخ الطوسي الفقهي لا سيما منه كتاب ((النهاية))، وأنّ ابن إدريس كان يسدّ النقص الموجود أحياناً في أبواب ((النهاية)) وفصولها بالرجوع إلى كتاب ((المبسوط))، ومثالاً على ذلك، أبواب ((كتاب المتاجر والبيوع)) التي تطابق أبواب ((النهاية)) وترتيبها، وأن ((باب حقيقة البيع وأقسامه وأحكامه)) هو الباب الوحيد ـ هنا ـ الذي كان مفقوداً في ((النهاية)) فاقتبسه ابن إدريس من ((المبسوط)).

ونجد أن الإشارة إلى ملاحظتين اثنتين تبدو هامّة هنا، هما:

الملاحظة الأولى: إن التشابه الحاصل في عناوين الأبواب والفصول وترتيبها لا يعني البتّة اتحاداً في الآراء الفقهيّة أو تطابقاً بين النهاية والمبسوط والسرائر، فإن النقد الموسّع لآراء الشيخ الطوسي في السرائر، والردّ المتكرّر البالغ لأفكاره لا سيما منها ما جاء في ((النهاية))، يمثّلان أقوى شاهد على مدّعانا هذا.

الملاحظة الثانية: إن ابن إدريس رفض أحياناً ترتيب ((النهاية)) و((المبسوط))، مقدّماً منهجاً جديداً وأسلوباً مستحدثاً بل وحتّى أبواباً جديدة في الفقه الإسلامي، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في كتاب الطهارة من ((باب التعزية والسنّة في ذلك))، وما جاء في كتاب الصلاة من ((باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال))، وما جاء في كتاب الحج من ((فصل في الزيارة))، حيث لم نجد هذه الفصول والأبواب في ((نهاية)) الشيخ الطوسي.

٢ ـ الدراسات الفقهيّة

يعدّ كتاب ((السرائر)) دورة فقهيّة كاملة تتناول الفقه الإسلامي من أوّله مع كتاب الطهارة إلى آخره مع كتاب الديات، والذي يبدو أنّه أجمع كتابٍ فقهي من حيث عدد الأبواب والفصول حتى عصر ابن إدريس، ذلك أنّ السرائر ـ وكما أشرنا من قبل ـ يحتوي أبواب أكمل الكتب الفقهية إلى ذلك العصر وفصوله، عنيتُ ((النهاية)) و((المبسوط)) للشيخ الطوسي، رغم أنّ الفروع الفقهية التي اشتملها كتاب ((المبسوط)) كانت من حيث الكميّة أكثر جامعيّةً واستيعاباً من كتاب ((السرائر)).

٣ ـ الآراء الشاذّة، والنادرة، والمخالفة للمشهور[١]

وعندما يشيد ابن إدريس المبادئ الاجتهادية الخاصة به، أو يمارس نقداً موسّعاً لظاهرة الركود العلميّ بغية تحطيمها، أو يتمتّع بروح علمية حرّة وبجرأة معرفية ممتازة، فإنّ من الطبيعي أن يترك لنا آراء تتسم بالندرة ومخالفة المشهور، لا بل إنّها في بعض الحالات تكون من الندرة شذوذاً، لم يتبنّاه أيّ فقيهٍ من فقهاء الشيعة على الإطلاق.

ونسرد هنا بعض العيّنات الدالّة من آرائه الخاصّة على الترتيب التالي:

١ ـ الحكم بكفر ولد الزنا[٢]، وأنّه تترتّب عليه جملة أحكام منها: حرمة نكاحه، لأنّ بعض الآيات القرآنية حرّمت نكاح الكافر[٣]، وعدم اعتبار شهادته[٤]، ولا عتقه[٥]، ذلك أنّه يرى عدم الكفر شرطاً في هذه الأمور، وولد الزنا كافر.

٢ ـ يذهب ابن إدريس ـ في نظرية مفرِطة جداً عنده ـ إلى كفر كل من هو غير شيعي، فيراه نجساً غير طاهر، ومن هنا يعبّر عن الرواة الفطحيين أو المنتمين إلى مذاهب أهل السنّة بالكفّار، ومن ثم لا يقبل الأخذ برواياتهم أو الاعتماد عليها[٦].

---

(١) إن الآراء التي تذكر مخالفةً للمشهور ربما تخالف أحياناً مشهور الفقهاء كافّة إلى زماننا اليوم، إلا أنّ غالبيتها تعدّ مخالفةً للمشهور إلى زمن العلامة الحلّي، وقد أخذنا أكثر هذه الموارد من كتاب ((مختلف الشيعة)) للعلامة الحلّي.

(٢) السرائر، ج١، ص٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٥٣، وقد اعتمد ابن إدريس لقوله هذا على قوله عزّوجل: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ الممتحنة: ١٠، و﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾ البقرة: ٢٢١.

(٤) السرائر، ج٢، ص١٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠.

(٦) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٧، ٤٩٥، ج٢، ص٦٧٥، وج٣، ص٢٩٠، والمثير للعجب أنّ ابن إدريس رغم اعتباره غير الشيعي كافراً إلا أنّه كانت لديه علاقات وطيدة مع غير الشيعة، كما كانت لديه مؤانسات وعلاقات متبادلة معهم.

٣ ـ يرى ابن إدريس جواز النكس في غسل اليدين في الوضوء، بأن يفسل من الأسفل إلى الأعلى، ويستدلّ على ذلك بأنّ الآية أمرتنا بالغسل لليد، ومن يغسل يده من الأصابع إلى المرفق يصدق عليه أنّه غسل اليد[(١)].

٤ ـ لا يوجب ابن إدريس القضاء ولا الكفّارة على من تقيّء في صيامه عمداً[(٢)].

٥ ـ عدم جواز الاعتكاف في غير الأماكن الأربعة، والتي هي: المسجد الحرام، ومسجد النبي ﷺ، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة[(٣)]، كما يرى صاحب ((السرائر)) مبطليّة الأفعال القبيحة، والمعاصي، والسيئات، بل حتّى المباحات التي لا حاجة إلى القيام بها.. مبطليّتها جميعاً للاعتكاف[(٤)].

٦ ـ حرمة إقامة صلاة الجمعة للفقهاء، بل يرى ذلك بيد الإمام العادل، أو من نصبه لذلك لا غير[(٥)].

٧ ـ حرمة تزيين المصاحف بالذهب والفضّة، وكذلك تزيين المساجد، بل يرى حرمة مختلف أنواع الإسراف و..[(٦)].

٨ ـ عدم اشتراط الفقر في إعطاء الخمس لأيتام بني هاشم، بل يمكن تحويل الخمس إليهم حتى مع غناهم وعدم حاجتهم[(٧)].

٩ ـ وجوب زكاة فطرة الضيف على الضيف والمضيف معاً[(٨)].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٤٤٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٤٩٩.

(٨) راجع: محمد باقر الخوانساري، روضات الجنّات، ج٦، ص٢٨٩.

١٠ ـ وجوب نفقة الزوجة الصغيرة على زوجها، رغم أنّه يرى حرمة مقاربتها[١].

١١ ـ عدم ثبوت التحريم المؤبّد نتيجة مجامعة الزوجة الصغيرة[٢].

١٢ ـ وجوب تمكين المرأة زوجها حتّى لو لم يكن قادراً على دفع المهر لها[٣].

١٣ ـ جواز إعمال القرعة لتعيين المرأة المطلّقة المشتبهة من بين النساء الأربع، معتقداً جواز اختيار الرجل زوجةً خامسة بعد ذلك[٤].

١٤ ـ عدم حرمة بنت الخالة ولا بنت العمّة بوطء الخالة أو العمّة، وعليه يمكن الزواج من هاتين البنتين ـ مع ذلك ـ بلا إشكال[٥].

١٥ ـ وجوب قتل تارك الصلاة لا عن عذر ثلاث مرّات، بل وجوب قتل تارك الصيام في شهر رمضان كذلك[٦].

١٦ ـ وجوب الصلاة عن قيام حتّى للعاري، بلا فرق بين أن يراه أحد في هذه الحالة أو لا يراه، لكن على أن يكون ركوعه وسجوده عن طريق الإيماء والإشارة[٧].

١٧ ـ خلافاً لفتوى من سبقه، يفتي ابن إدريس بوجوب نزح أربعين دلواً من البئر التي وقع فيها كلب حي[٨].

١٨ ـ تقديم خطبة صلاة الاستسقاء على الصلاة نفسها، خلافاً لمشهور

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) السرائر، ج٢، ص٥٣١.

(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٣٢.

(٧) راجع: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة، ج٢، ص١١٦.

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

الفقهاء[(١)].

١٩ ـ حرمة تقديم القارن والمفرد الطوافَ والسعيَ على عرفات، خلافاً لقول المشهور[(٢)].

٢٠ ـ وجوب الوقوف أسفل الجبل على الميسرة، خلافاً للمشهور أيضاً[(٣)].

٢١ ـ خلافاً لمشهور الفقهاء، يذهب ابن إدريس إلى اعتبار الحنطة والشعير جنسين اثنين في المعاملات[(٤)].

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٩.

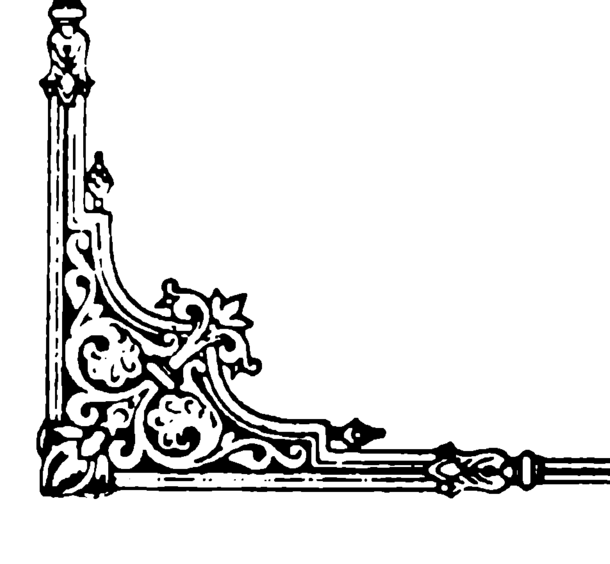
(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٤) راجع: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج٢٣، ص٣٤٤، ولمزيد من الاطّلاع على آراء أخرى لابن إدريس، يراجع: العلامة الحلّي، المصدر نفسه، ج١، ص٢٧ ـ ٢٨، ٣٢، ٤٢، ٤٣، ٦٤، ٦٨، ٨١ و..

الفصل الثالث

السرائر
والدراسات غير الفقهية
مكونات مناخ محيط بالاجتهاد



المقالة الأولى

الدراسات الأصوليّة والبُنية التحتية لمشروع الاجتهاد

تمهيد

إنّ الخوض في معترك الفقاهة والاجتهاد دون التسلّح بالآليات والمعدّات اللازمة، والتي من جملتها المهارة في علم أصول الفقه، لا ينتج سوى الفراغ والعبثية.

وكما قيل: علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة[1]، والفقيه أو المجتهد إنّما يخطو خطوته الأولى في طريق الاجتهاد عندما يسعى لتطبيق القواعد الأصولية على الفروع الفقهيّة.

ورغم أنّ ابن إدريس لم يترك لنا كتاباً مستقلاً له في علم أصول الفقه الإسلامي، إلا أنّه ملأ كتاب ((السرائر)) بالأصول والقواعد عندما كان يحاول استنباط الفروع الفقهيّة، فشرح الأسس الأصولية لهذه الفروع، وقد أكثر ابن إدريس من فعله هذا إلى حدّ يمكننا القول فيه: لو استخرجت الأفكار الأصولية بأجمعها من هذا الكتاب وحُقّقت وقرّرت لشكلّت بالتأكيد نتاجاً أصولياً رائعاً.

وسوف نسعى بدورنا في هذا البحث إلى سرد المبادئ الأصولية لابن إدريس وشرحها، إلى جانب عرض أنموذج أو أكثر من نماذج التوظيف الأصولي في علم الفقه.

---

(١) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ج١، ص٩.

والجدير ذكره، أن المباحث الأصولية في كتاب ((السرائر)) جاءت متفرّقةً غير منظّمة ولا مجتمعة، ولهذا نسعى جهدنا لجمعها وترتيبها، وفقاً للترتيب الحالي لها في كتب أصول الفقه الشيعي[١].

المباحث التمهيديّة

١ ـ الحقيقة والمجاز

ثمّة شكّان واقعان في قضيّة الحقيقة والمجاز هما: الشكّ في الوضع، والشكّ في المراد.

ويقصد بالشكّ في الوضع، عدم علمنا بأن هذا اللفظ لأيّ معنى وضع بحسب الأصل.

بينما يقصد بالشك في المراد، أننا نعلم بأصل الوضع، وغاية ما في الأمر نشك في المراد من الكلام[٢].

ويذهب مشهور الأصوليين في الشك الأوّل، إلى أنّ اللفظ لا يُحمل على الحقيقة بمجرّد الاستعمال، بل لا بد من الرجوع إلى علامات الحقيقة والمجاز لتميز الحقيقة وفقها عن المجاز.

أمّا في الشك الثاني، فيُرجع عادةً إلى أصالة الحقيقة، فيحمل اللفظ ـ بناءً عليها ـ على المعنى الحقيقي.

والسؤال هنا: هل يتبنّى ابن إدريس رؤية المشهور هذه أم أنّه كان يحتفظ لنفسه برأي آخر هنا؟

الذي يلوح من كتاب ((السرائر)) أنّه كان يخالف المشهور في هذا الرأي، إذ يذهب إلى أنّ الاستعمال علامةٌ للحقيقة، ففي بحث الإرث يعتقد ابن إدريس باستحقاق أولاد البنت للإرث، متمسّكاً بآيات عدّة من القرآن الكريم، ثم يقول: إنه

---

(١) ونعتمد في هذا الترتيب على كتاب أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفّر.

(٢) راجع: محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج١، ص٢٤ ـ ٢٥.

ليس من الجائز لأحدٍ أن يقول: إن إطلاق اسم الولد على ولد الولد مجاز، وعليه لا يكون داخلاً في الظواهر بلا دليل، لأنّ المحقّقين من علماء أصول الفقه ذهبوا ـ كما يرى ابن إدريس ـ إلى أن الأصل في الاستعمال الحقيقة[(١)].

٢ ـ الحقيقة الشرعيّة

يفهم من كلمات ابن إدريس في ((السرائر)) أنّه كان قائلاً بثبوت الحقيقة الشرعيّة، فهو يشير إلى ذلك في موضعين:

الأوّل: بحث موجبات الغسل، حيث يذهب إلى عدم وجود خلاف في أنّه لو قارب رجلٌ أمرأةً فإن لفظ ((لمس المرأة)) يطلق عليه على نحو الحقيقة الوضعية والحقيقة العرفية الشرعية[(٢)].

الثاني: باب الصرف، وذلك عندما كان ابن إدريس يؤيّد كلام الشيخ الطوسي في تجويزه بيع الدرهم بالدرهم بشرط صياغة الخاتم وأمثال ذلك، إذ يرى ابن إدريس بأنّه من الممكن أن يحتجّ بقوله تعالى: ((أحلّ الله البيع وحرّم الربا))[(٣)]، لإثبات أن البيع متحقّق هنا في هذا المورد، وأنّ الربا المنهيّ عنه في الشرع لا تحقّق له هنا، لا بنحو الحقيقة اللغويّة ولا بنحو الحقيقة العرفيّة الشرعيّة[(٤)].

مباحث الألفاظ

١ ـ المشتق

يذهب ابن إدريس إلى أنّ صيغة المشتقّ التي تشتقّ من حدثٍ ما لا تدل على

---

(١) السرائر، ج٣، ص٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٠٨.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) السرائر، ج٢، ٢٦٧.

من لم يتحقّق اتصافه بهذا الحدث بعدُ، فقد ذكر في بحث الشهادات قولاً لبعضهم يذهب فيه إلى أنّه يمكن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ﴾[1]، لتصحيح إطلاق لفظ ((الشهداء)) على أولئك الذين سوف يشهدون فيما بعد، ثم ناقش ابن إدريس هذا القول بكلام له هذا نصّه: ((*والكلمة إذا كانت مشتقّة من الفعل [الحدث] فلا تسمّى به إلا بعد حصول ذلك الفعل، لأن الضارب والقاتل لا يسمّيان بذلك إلا بعد حصول الحدث المخصوص منهما*))[2]، وعليه، يعتبر ابن إدريس هذا النحو من الإطلاق غير صحيح بل هو مجاز.

٢ ـ الأوامر

أ ـ ظهور صيغة الأمر في الوجوب

يعتقد ابن إدريس ـ مثله في ذلك مثل أكثر الفقهاء ـ بأن صيغة الأمر تقتضي الوجوب، فما دام الدليل أو القرينة على الاستحباب مفقودين فلا بد من حمل هذه الصيغة على الوجوب، وقد استند ابن إدريس إلى هذا المبدأ في مواضع متعدّدة من ((السرائر)).

ومن نماذج استناده هذا، ماجاء في مبحث الأحداث العارضة في الصلاة، إذ ذهب ابن إدريس إلى أنه لو عرض الحدث الناقض للطهارة أثناء الصلاة ـ عمدياً كان أو عن غفلة أو سهو ـ فلا بدّ من إعادة الصلاة، مستنداً في ذلك إلى حديث: ((إذا فسا[3] أحدكم في الصلاة فلينصرف وليتوضّأ وليعد صلاته))[4]، قائلاً: ((*وظاهر الأمر الوجوب، ولا نحمله على الاستحباب إلا بدليل*))[5].

---

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) السرائر، ج٢، ص١٢٦.

(٣) فسا: أخرج ريحاً من مفساه بلا صوت يسمع.

(٤) سنن أبي داوود، ج١، كتاب الطهارة، ص٥٣، حديث ٢٠٥.

(٥) السرائر، ج١، ص٢٣٦.

ويتحدّث ابن إدريس عن أكل الحاجّ من لحم الأضحية في حجّ التمتّع فيحكم بوجوبه استناداً إلى الآية السادسة والثلاثين من سورة الحج والتي تقول: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾[1].

ب ـ دلالة الأمر على الفوريّة

يذهب ابن إدريس إلى وجوب امتثال الأمر بعد وصوله إلى المكلّف دون أيّ تأخير، مستدلاً في هذا المجال بأنّ الأمر عند الإماميّة يدل على الوجوب والفوريّة لا على التأخير أو التراخي[2].

ج ـ عدم تبعيّة القضاء للأداء وحاجته إلى أمرٍ جديد

لا يعتبر ابن إدريس دليل الأداء كافياً لإثبات القضاء، وبشكل عام، كلّما صارت هناك حاجة للإعادة فإنّ ابن إدريس يعتبرها واجباً جديداً يحتاج بدوره إلى دليلٍ قاطعٍ للعذر.

ومن نماذج ذلك، ما جاء في صلاة المصلّي إلى غير جهة القبلة ليلتفت إلى ذلك بعد مضي الوقت وانتهائه، فإنّ ابن إدريس يفتي بأنّه: ((*إن كان قد خرج الوقت فلا إعادة عليه، على الصحيح من المذهب، لأنّ الإعادة فرض ثانٍ يحتاج إلى دليل قاطع للعذر*))[3].

لقد ذكر علماء الأصول تقسيمات عدّة للواجب، ومن بين هذه التقسيمات، يشير ابن إدريس إلى تقسيم الواجب إلى واجب موسّع وآخر مضيّق، فيعرّفهما بأنّ الواجب الموسّع ما كان له بدل، بحيث يجوز للمكلّف تركه عند الإتيان ببدله، أما المضيّق فهو الذي لا بدل له أبداً.

وبناءً على هذا الكلام، حكم ابن إدريس ببطلان الصلاة التي يطالب الدائنُ

---

(١)المصدر نفسه، وانظر: ج٣، ص٤٥٣ و٤٧٢.

(٢)المصدر نفسه، وانظر: ج٣، ص٤٥٣ و٤٧٢.

(٣)المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٥، وراجع: المصدر نفسه، ص١٨٣، ٢٠٦، ٣٦٧.

أثناءها مديونه بالدين، ويستدلّ على ذلك بقوله: ((*لأنّ قضاء الدين بعد المطالبة واجب مضيّق، وأداء الصلاة في أوّل وقتها واجب موسّع، وكل شيء منع من الواجب المضيّق فهو قبيح، بغير خلاف محصّل*))[(١)].

هـ ـ مقدّمة الواجب

وفي مقدّمة الواجب يحكم ابن إدريس بوجوبها[(٢)]، ويبني على هذا الأساس وجوب غسل الجنابة على الجنب من باب المقدّميّة عندما تجب عليه صلاة أو طواف[(٣)].

٣ ــ النواهي

١ ــ النهي واقتضاء التحريم

يرى ابن إدريس أنّ النهي في عرف الشريعة يقتضي التحريم، فلدى حديثه عن مسألة ((تلقّي الجلب))[(٤)]، يناصر ابن إدريس رأي الشيخ الطوسي في ((المبسوط)) والقاضي بحرمة ذلك، مستدلاً على ذلك: ((*لأنّه نهى عليه السلام عن ذلك، والنهي عندنا ـ بمجرّده ـ يقتضي التحريم في عرف الشريعة*))[(٥)].

ب ــ دلالة النهي على الفساد

يرى ابن إدريس أنّ النهي، إضافةً إلى دلالته على التحريم، يقتضي فساد المنهي عنه وبطلانه وعدم إجزائه على تقدير الإتيان به، وقد فرّع على هذا المبنى

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٨.

(٤) تلقّي الجلب عبارة عن شراء السلعة التي يأتي بها شخص إلى المدينة قبل أن يصل الآتي بالسلعة إليها وإلى سوقها، ودون أن يكون مطّلعاً على قيمتها، فإن شراءها منه خارج المدينة يكون بقيمةٍ أقل.

(٥) السرائر، ج٢، ص٢٣٨.

الأصولي نتائج متعدّدة في الفروع الفقهية، كحكمه ببطلان نكاح الشغار للنهي عنه[(١)].

وهكذا يذهب ابن إدريس في قضيّة قضاء الصلوات الفائتة إلى أنّه لو تعدّدت الفوائت على شخص واحد، لزمه الإتيان بها قبل الإتيان بالصلاة الأدائيّة التي دخل وقتها، وإذا ما انشغل بالصلاة الأدائية ـ قبل تضيّق وقتها ـ تاركاً الصلوات القضائية فإن صلاته الأدائية تكون محكومةً بالبطلان، ذلك أنّها كذلك منهيّ عنها، والنهي يقتضي الفساد وعدم الإجزاء[(٢)].

ومن هذين الأنموذجين اللذين استحضرناهما يعلم أنّ ابن إدريس لا يرى فرقاً في اقتضاء النهي للفساد بين العبادات وغيرها (العقود)، وأنّ كلّ ما كان منهيّاً عنه يعتبره ابن إدريس فاسداً باطلاً.

٤ ـ المفاهيم

أ ـ مفهوم الوصف

يعبّر ابن إدريس عن مفهوم الوصف بـ((دليل الخطاب))، ولا يقول بثبوت المفهوم له، ويؤكّد الحلّي في مواضع متعدّدة على فقدان الوصف للمفهوم، رافضاً الاستدلالات التي تنبني عليه بأجمعها.

ومن أمثلة ذلك، ما جاء في بحث التسليم في الصلاة، حيث حكم باستحبابه لا وجوبه، ثم سجّل نقده على السيّد المرتضى الذي استدلّ على وجوب التسليم في الصلاة بحديث: ((مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم))، فقال: ((*وهذا أوّلاً* خبر

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٨٠، ((نكاح الشغار هو أن يزوّج الرجل بنته أو أخته بغيره ويتزوّج بنت المزوّج أو أخته، ولا يكون بينهما سوى تزويج هذا من هذه، وتزويج هذه من ذلك، ويجعلان المهرَ التزويج)).

(٢) المصدر نفسه، ج١: ص٢٧٢، وراجع: المصدر نفسه، ص٢١٨، ٣٨٤، وج٢، ص٥٣٦، ٥٤٥، ٥٦٧.

واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً، خصوصاً عند هذا السيّد، وأيضاً لو كان متواتراً، فهو دليل الخطاب، ودليل الخطاب أيضاً عنده وعندنا متروك))[١].

نعم، يمكن النقاش في مصداق دليل الخطاب في هذه الرواية. إلا أن الشيء الواضح هو أنّ ابن إدريس لا يقول به من الناحية العامّة.

ب ــ مفهوم الأولويّة

ويعبّر ابن إدريس عن مفهوم الأولوية بـ((فحوى الخطاب))، ويراه حجّةً، على خلاف رأيه في مفهوم الوصف، بل لقد استند إليه فعلاً في مواضع عدّة، منها: ما ذكره في مبحث الوقف فيما لو وقف شخص على أقربائه وعائلته شيئاً فإنه ينصرف إلى رجال القبيلة، كما أنّ اللغة والعرف وفحوى الخطاب شهادات مؤكّدة لذلك[٢].

ج ــ مفهوم الشرط

يظهر من بعض العبارات في كتاب ((السرائر)) أنّ ابن إدريس يرى حجيّة مفهوم الشرط، ففي كتاب الإرث، وفي صورة ما لو ترك الميّت بنتاً وأختاً، يفتي ابن إدريس بعدم إرث الأخت مع وجود البنت، مستنداً في فتواه هذه إلى مفهوم الشرط من الآية السادسة والسبعين بعد المائة من سورة النساء.

يقول: ((*ويدلّ أيضاً على أنّه لا يجوز إعطاء الأخت النصف مع البنت، قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾، فشرط في استحقاقها النّصف عدم الولد وفقده، فوجب أن لا يستحقّه مع البنت، لأنّها ولد..))*[٣].

د ــ مفهوم الاستثناء

يطرح بحث الاستثناء في علم الأصول بشكل أساسي في موضعين: أحدهما في

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٢، وراجع: ص١٠٩، ١٧٦، وج٢، ص٣٥، وج٣، ص١٧٦، ٣٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٣ و١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

مبحث المفاهيم، حيث يذكر بوصفه أداةً في أدوات الحصر، وثانيهما في باب العام والخاص عند الحديث عن الاستثناء الواقع بعد جمل متعدّدة، حيث يبحث هناك حول رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى الجمل السابقة كافّة.

أمّا في ((السرائر))، فقد جاءت الأفكار حول الاستثناء موزّعة متفرّقة، نظراً إلى أنّ ابن إدريس لم يكن في هذا الكتاب بصدد تدوين مصنّف يشتمل المباحث الأصوليّة بشكل منضبط ومنتظم، ولهذا جاءت كلماته حول الاستثناء إشارات لا غير، يمكننا إيجازها في نقاط أربع هي:

النقطة الأولى: لا يصرّح ابن إدريس بمفهوم الاستثناء أو بدلالته على الحصر، لكن أمثلته الواردة في مبحث الإقرار حول الاستثناء في الإقرارات توضح أنه يرى مفهوم الاستثناء ودلالته على الحصر أمراً مسلّماً جليّاً[(١)].

النقطة الثانية: إن الاستثناء يُخرج فقط الأفراد عن دائرة شمول المستثنى منه، فإذا لم يكن الاستثناء موجوداً، فإن دخول هذه الأفراد في دائرة المستثنى منه ـ على حسب اختلاف الأصوليين ـ إما صحيح أو واجب[(٢)].

النقطة الثالثة: لا يصح استثناء الأفراد عن تحت المستثنى منه إلى حدّ يوجب عدم بقاء أيّ فرد تحت المستثنى منه على الإطلاق[(٣)].

النقطة الرابعة: يشير ابن إدريس أيضاً إلى الاستثناء العارض على الجمل المتعدّدة المعطوفة على بعضها، إلا أنّه لا يصرّح هل أنّه يرجع إلى الجمل السابقة كافّة أو إلى خصوص الجملة الأخيرة، مكتفياً بذكر النظريّات المطروحة في هذا المجال[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٠١ ـ ٥٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠٢، قال: ((... لأن الاستثناء يُخرج من الجمل ما لولاه لصحّ دخوله تحته، أو لوجب دخوله تحته على العبارتين، واختلاف المقالتين بين من تكلّم في أصول الفقه)).

(٣) المصدر نفسه، قال: ((... وإذا استثنى بما لا يبقى معه من المستثنى منه شيء كان باطلاً)).

(٤) راجع: المصدر نفسه، ص٥٠٤.

٥ ــ العام والخاص

يعدّ مبحث العام والخاص من المباحث الهامّة ذات الدور الميداني الواسع في علم أصول الفقه الإسلامي، إذ تتفرّع عليه فروع ونتائج فقهية كثيرة جداً. وقد استفاد ابن إدريس من موضوع العام والخاص في كتاب ((السرائر)) استفادةً عظيمةً فوظّفه في مجالات كثيرة، وقد أشار في توظيفاته هذه إلى جملة نقاط جديرة، يمكننا سرد مجموعها على الشكل التالي:

أ ـ أداة العموم

لكي يفيد لفظٌ ما عموماً وشمولاً يحتاج ـ بالتأكيد ـ إلى أداة العموم مثل الألف واللام الداخلة عليه، وقد تمسّك ابن إدريس في مسألة تتميم الماء القليل المتنجس بالكر بحديث: ((إذا بلغ الماء قدر كرٍ لم يحمل خبثاً))[١]، وقال: ((... فألف واللام في الماء عند أكثر الفقهاء وأهل اللسان للجنس المستغرق، فالمخصّص للخطاب العام الوارد من الشارع يحتاج إلى دليل))[٢].

ب ـ اسم الجنس

يرى ابن إدريس أنّه كلّما كانت ألفاظ الأجناس نكرةً كلّما عجزت عن إفادة العموم والشمول والاستغراق عند المحقّقين في علم أصول الفقه، وأمّا لو كانت منضمّة إليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق والشمول حينئذٍ، تماماً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٣].

---

(١) الخبث يعني هنا النجاسة.

(٢) السرائر، ج١، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٤، نعم، قد يفهم من بعض كلمات ابن إدريس أنّ اسم الجنس النكرة يفيد الاستغراق بما ينافي كلامه هنا، كما أنّه في مسألة تتميم الماء القليل بالكرّ، يتعرّض ابن إدريس إلى الحديث القائل: ((أمّا أنا فأحثوا على رأسي ثلاثة حيثيّات من ماء، فإذا أنا قد طهرت))، ثم يستدل بمجيء كلمة ((ماء)) نكرةً في هذه الجملة، والنكرة تفيد استغراق الجنس، انظر: المصدر نفسه، ص٦٥، ٧٥.

ج ـ حُسن الاستفهام

يرى ابن إدريس أن حُسن الاستفهام في لفظٍ ما يدلّ على اشتراكه وإطلاقه، ويستدلّ في مسألة تتميم الماء القليل بالكر بالقول: ((*حُسْن الاستفهام عند المحقّقين لأصول الفقه، يدلّ على اشتراك الألفاظ بغير خلاف فيما بينهم، ولا خلاف في أنّ من قال عندي ماء، يحسن أن يستفهم عن قوله: أنجسٌ أم طاهر؟ وليس كذلك إذا قال: عندي ماء للطهارة، في أنّه لا يحسن استفهامه، لأنّ القرينة أخلصته عن الاشتراك، وهو قوله: للطهارة*))[1].

د ـ وجوب العمل بالعام قبل العثور على الخاص

يرى ابن إدريس أنّه ما دمنا لم نعثر على مخصّص فإنّ العمل بالعام يكون واجباً علينا، ففي مسألة عدم جواز الطواف في اللباس النجس، يتمسّك الحلّي بعموم الأخبار قائلاً: ((*لأنّ العموم يجب العمل به، حتّى يقوم دليل الخصوص، ولا مخصّص ها هنا، وحمل هذا الموضع على الصلاة قياس، ونحن لا نقول به*))[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا تلوح لنا من كلمات ابن إدريس أيّ علامات على التفصيل في مسألة العمل بالعام ما بين صورة ما قبل الفحص عن المخصّص وصورة ما بعد الفحص؛ إلا أنّه يمكننا من إطلاق كلامه السالفة الإشارة إليه أن نفهم أنّه يرى لزوم العمل بالعام قبل العثور على المخصّص مطلقاً، سواء في ذلك قبل الفحص أو بعده.

هـ ـ شرط تخصيص العام

لا نقاش في مبدأ قابليّة العام للتخصيص، بل هذا ما صرّح به ابن إدريس نفسه عدّة مرات[3]، إلا أنّ البحث والنقاش احتدم في كيفيّة التخصيص وشرطه.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥.

(٢) السرائر، ج١، ص٥٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٠.

والسؤال هنا: هل أنّ ابن إدريس يعتقد بأنّ أيّ دليل خاص يمكنه تخصيص العام أم أنّ للخاص المخصِّص شرطاً للتخصيص؟

والشيء الذي يُستنتج من كلمات ابن إدريس في ((السرائر)) هو أنّه يرى أنّ الدليل الوحيد الذي يمكنه تخصيص العام إنما هو الدليل القطعيّ القاطع للعذر، ففي مسألة الربا بين المسلم والذمّي، يستند ابن إدريس إلى عموم قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]، مصرّحاً في ختام كلامه بالقول: ((*فلا يجوز التخصيص للعموم إلا بأدلّة موجبة للعلم قاطعة للأعذار*))[2].

واستتباعاً لذلك لا يجيز ابن إدريس تخصيص العمومات بطائفتين من الأخبار هما:

الطائفة الأولى: أخبار الآحاد

إذ حيث لا يرى ابن إدريس أخبار الآحاد قطعيّة، كما لا يراها حجّة، كان من الطبيعي أن يمنع عن تخصيصها للعمومات، ففي مسألة النيابة في الحج يذهب الحلّي إلى جواز نيابة المرأة عن الرجل في الحج مطلقاً، مستنداً في ذلك إلى عموم الأخبار المتواترة، معلّقاً على تخصيص الطوسي للأخبار المتواترة بأخبار الآحاد بالقول: ((*فالمخصّص يحتاج إلى دليل، ولا يجوز أن نرجع في التخصيص إلى خبر واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً*))[3].

الطائفة الثانية: أخبار الفطحيّة

يعتبر ابن إدريس أنصار المذهب الفطحي كفّاراً، لذا يمنع عن تخصيص العام بأخبارهم، ففي مسألة إرث المرأة المطلّقة حال المرض، يستند الشيخ الطوسي في كتاب ((الخلاف)) إلى عموم الأخبار، فيراها مستحقّةً للإرث، ويحاول ابن إدريس

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) السرائر، ج٢، ص٢٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٦٣٠.

تأييد كلام الطوسي ـ بعد نقله ـ بإثارة تعجب على كلامٍ آخر له في الاستبصار يقضي بصحّة تخصيص عمومات الأخبار بروايات رواها فطحيّون[1].

وبعد أن عرفنا أن تخصيص العام عند ابن إدريس الحلّي لا يكون بغير الأدلّة القطعيّة، لا بد لنا أن نعرف: ما هي الأدلّة التي تملك صلاحية تخصيص العام عنده؟ وبعبارة أخرى ما هي الأدلّة القطعية القاطعة للعذر التي يمكنها تخصيص العمومات؟

والجواب عن تساؤلنا هذا هو: إن ابن إدريس يرى صلاحية الأدلّة الأربعة للتخصيص وهي عنده: الكتاب، والسنّة المتواترة، والإجماع، ودليل العقل، ففي مسألة جواز الوكالة عن الحاضر والغائب، ينتقد الحلّي كلام الشيخ الطوسي في ((الخلاف)) فيقول: ((*وتخصيص العموم عند المحصّلين لأصول الفقه، لا يكون إلا بأدلّة قاطعة للأعذار، إمّا من كتاب، أو سنّة متواترة، أو أدلّة العقول، أو إجماع، وهذا بحمد الله مفقود هاهنا*))[2].

ونشير هنا إلى نماذج وردت في ((السرائر)) لتخصيص العام بالإجماع ودليل العقل:

١ ـ تخصيص العام القرآني بالإجماع: يحكم الحلّي في مسألة قراءة القرآن حال الجنابة بجواز قراءة القرآن عدا السور التي تجب فيها السجدة، ويقول ـ

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٥، يقول: ((ومن العجب أنّه يخصّص العموم في استبصاره بخبر سماعة الذي رواه زرعة، وهما فطحيّان، فإن كان يعمل بأخبار الآحاد، فلا خلاف بين من يعمل بها أنّ من شرط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً، والفطحي كافر، فكيف يعمل بخبره؟! ويخصّص بخبره العموم المعلوم، والمخصّص يكون معلوماً، فهذا لا يجوز عند الجميع)).

(٢) السرائر، ج٢، ص٩٦ ـ ٩٧.

مستنداً إلى عموم ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[(١)] ـ : ((وحرّمنا ما حرّمناه بالإجماع، وبقي الباقي داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾))[(٢)].

٢ ـ تخصيص العام الحديثي بالإجماع: يقول في بحث الربا: ((*ولولا الإجماع المنعقد على تحريم بيع الدنانير والدراهم نسيئةً لجاز ذلك، لأنّه داخل في عموم قوله عليه السلام، فخصّصناهما بالإجماع*))[(٣)].

٣ ـ تخصيص العام القرآني بالعقل: يذهب ابن إدريس إلى عدم وجوب قضاء الصيام على المغمى عليه، وعندما يتعرّض لإشكال: إنّ المغمى عليه يُعدّ مريضاً، فلا بدّ له من قضاء صومه تمسّكاً بعموم قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[(٤)]، يجيب عنه بالقول: ((*العموم قد يُخصّ بالأدلّة، بغير خلاف، ومن جملة مخصّصات العموم، أدلّة العقول، وقد علمنا بعقولنا أنّ الله تعالى لا يكلّف إلا من أكمل شروط التكليف فيه، ومن جملة شروط التكليف كمال العقل، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ فعلمنا أنّ الأمر بالعبادة في الآية متوجّه إلى العقلاء دون الصبيان والمجانين..*))[(٥)].

و ـ بناء العام على الخاص ووجه ذلك

وبعد أن اطّلعنا على تلك الأدلّة التي تملك صلاحية تخصيص العام، يبلغ بنا البحث ناحية التساؤل التالي وهو: ما هو الوجه في تخصيص العام؟ وأين تكمن الوظيفة عندما يقع التعارض بين العام والخاص؟

لقد انتبه ابن إدريس إلى هذا المحور من البحث أيضاً وسجّل فيه رأياً، حيث

---

(١) المزمل: ٢٠.

(٢) السرائر، ج١، ص١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥٦.

(٤) البقرة: ١٨٤.

(٥) السرائر، ج١، ص٤٠٩.

قال: ((*إنّ الحكيم إذا خاطبنا بجملتين: إحداهما عامّة، والأخرى خاصّة في ذلك الحكم والقصّة بعينها، فالواجب علينا أن نحكم بالخاصّ على العام، ولم يجز العمل على العموم، وذلك أنّ القضاء والحكم بالعموم يرفع الحكم الخاصّ بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العام من كلّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى مما رفع بعضه..*))[(١)].

ويستحضر ابن إدريس من القرآن الكريم مثالاً، فيذكر عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[(٢)]، ويراه دالاً على جواز مقاربة الزوجة مطلقاً ونفي الملامة في موردها، إلا أنّ خاصّاً آخر يقف قبال هذا العموم، ألا وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ﴾[(٣)]، وهو يدلّ على لزوم تجنّب مقاربة الزوجة الحائض في حال الحيض.

وهنا، إذا عملنا بالآية الأولى فإنّ ذلك يستدعي رفع الحكم الوارد في الآية الثانية مطلقاً، وإذا ما أخذنا بواحدة من الآيتين وتركنا الأخرى نكون قد خالفنا قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[(٤)]، وبناءً عليه، فليس أمامنا ـ كما يرى ابن إدريس ـ سبيل عدا العمل بالخاص وحمل العام عليه[(٥)].

وهكذا، يصرّح الحلّي في أحكام الشكّ والسهو بأنّنا عندما نعمل بالخاص نكون قد عملنا ببعض العام أيضاً، أمّا لو عملنا بالعام فإنّنا نكون قد تركنا الخاص

---

(١) السرائر، ج١، ص٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المؤمنون: ٥ ـ ٦.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) الزمر: ٥٥.

(٥) السرائر، ج١، ص٧٤ ـ ٧٥.

برمّته، وهذا ما يراه ابن إدريس موجباً لبناء العام على الخاص[١].

ويرى ابن إدريس بأن المولى سبحانه عندما يوجّه إلينا خطابين اثنين متماثلين في الشمول لمورد الخطاب، إلا أنّ أحدهما يكون أكثر عموميةً من الآخر الذي يكون ذا خصوصية بالنسبة إليه، فإنّ هذا يدلّ على أنّ المراد من النص الأكثر عموميّةً أفراداً مغايرة لتلك التي أريدت في النصّ الأقل عموماً، ومعه فلا يكون النص الثاني ناسخاً للأوّل، وإلا لزم التناقض في كلامه سبحانه وتعالى أو البداء، وكلاهما غير جائز على الله عزوجل، ولا فرق عند الحلّي في هذه المسألة بين تقدّم النصّ الأكثر عموميةً على صاحبه زماناً أو تأخّره عنه.

ومثال الحالة الأولى: أن يقول المولى ابتداءً: ((اقتلوا المشركين))، ثم يقول بعد ذلك: ((لا تقتلوا اليهود والنصارى)).

ومثال الحالة الثانية، أن يقول أوّلاً: ((لا تقتلوا اليهود والنصارى))، ثم يقول بعدها: ((اقتلوا المشركين)).

فالمراد من المشركين في الحالتين معاً من كان غير يهوديّ ولا نصرانيّ[٢].

ز ـ امتياز التخصيص عن النسخ

ويمتاز التخصيص عن النسخ عند ابن إدريس بتقارن الخاصّ من الناحية الزمانية مع العام، أمّا في النسخ، فيكون زمان الناسخ متأخراً عن زمان المنسوخ[٣].

ح ـ عدم مجازيّة العام بعد التخصيص

يعتقد ابن إدريس الحلّي أن العام الذي يتعرّض للتخصيص في بعض أفراده يبقى في دلالته على ما تبقّى من أفرادٍ على نحو الحقيقة، ولا تكون هذه الدلالة مجازيةً أبداً، ولهذا كان العام بعد عروض التخصيص عليه حجّةً في الباقي، يمكن

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٧٦.

(٣) المصدر نفسه.

التمسّك به والاعتماد عليه.

فعلى سبيل المثال، يحكم ابن إدريس في مسألة مقاربة المرأة الكافرة، بعدم جواز هذه المقاربة، مستنداً في ذلك إلى عمومات الكتاب الكريم من مثل: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[١]، و﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾[٢]، ثم يعقّب استناده هذا بالقول: ((*والذي تقتضيه الأدلّة وأصول المذهب، أنّ وطء الكافرة حرام، لقوله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾، وقوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ﴾. ولا خلاف بين أصحابنا، أنّ ولد الزنا كافر، وإنّما أجمعنا على وطء اليهوديّة والنصرانية بالملك، والاستدامة، والباقيات من الكافرات على ما هنّ عليه من الآيات، والتخصيص يحتاج إلى دليل، وليس العموم إذا خصّ يصير مجازاً، بل الصحيح من قول محصّلي أصول الفقه، أنّه يصحّ التمسّك بالعموم، إذا خصّ بعضه، فليلحظ ذلك*))[٣].

٦ ـ الإطلاق والتقييد

ومن الموضوعات الأصولية التي أولاها ابن إدريس أهميّةً وعناية في كتاب ((السرائر)) مبحث الإطلاق والتقييد، حيث تعاطى معه ـ كتعاطيه مع مبحث العام والخاص ـ بنوع من المفروغية واعتباره مسلّماً من مسلّمات الدراسات الأصولية، حيث أكثر من الاعتماد عليه في الفروع الفقهية المختلفة.

وقد أثار الحلّي ها هنا مجموعةً من الأفكار الملفتة للنظر، مبيّناً في ذلك آراءه الأصوليّة.

أ ـ حمل المطلق على المقيّد وشروطه

يذهب ابن إدريس ـ مثله في ذلك مثل سائر الأصوليين ـ إلى الاعتقاد بأنّه

---

(١) الممتحنة: ١٠.

(٢) البقرة: ٢٢١.

(٣) السرائر، ج٢، ص٣٥٣ ـ ٣٥٤.

كلّما وردنا خطابان أو دليلان أحدهما مطلق والآخر مقيّد، حملنا المطلق على المقيّد، بأن جعلنا المراد من أفراده ما سوى تلك الأفراد التي اشتملها الخطاب المقيّد.

وقد رتّب الحلّي مجموعةً من النتائج الفقهيّة على مبناه الأصوليّ هذا، ومن جملة تطبيقاته، ما جاء في بحث أدلّة طهارة دم السمك، حيث قال: ((*إنّ العام يبنى على الخاص والمطلق على المقيّد، مثاله: إذا ورد حكم مطلق في موضع، ثمّ ورد ذلك بعينه في موضعٍ آخر مقيّداً بصفة، فإنّ مطلقه يكون محمولاً على مقيّده، ويتبيّن بذلك التقييد مراد المخاطب بالمطلق، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين من تكلّم في أصول الفقه*))[1].

ويشترط الحلّي لحمل المطلق على المقيّد شروطاً عدّة كالاشتراك في الجنس، والوحدة في الحكم والعين (الموضوع)، إنه يقول: ((*... لأنّ المطلق يحمل على المقيّد، إذا كان الجنس واحداً، والعين واحدةً، والحكم واحداً، كما قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾، فإذا سئلنا عن دم السمك: هل هو نجس أم لا؟ فجوابنا بأجمعنا أنّه طاهر، فإن استدلّ علينا بالآية المتقدّمة، التي أطلق الدم فيها، ودم السمك دمٌ بغير خلاف، قلنا: فقد قال تعالى في آيةٍ أخرى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ ، فقيّده بالسفح، ودم السمك غير مسفوح، فيجب أن يحمل المطلق على المقيّد، لأنّه حكم واحد، وعين واحدة، وجنس واحد، فإن قيل: هذا قياس، والقياس عندكم باطل، قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك قياساً، بل أدلّة مقرّرة في أصول الفقه، ممهّدة عند من أحكم أصول هذا الشأن، وكذلك قد يخصّ العام بالأدلّة، ويحكم بالخاص على العام، وأمثلة ذلك كثيرة مذكورة في مظانها*))[2].

وكما أشرنا، اشترط ابن إدريس في حمل المطلق على المقيّد الاشتراك في عين حكم المطلق والمقيّد، وفي هذه الصورة بالذات لا يَرَى اختلافاً البتّة بين الأصوليين في

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٢.

لزوم حمل المطلق على المقيّد[١]، وأما لو كان جنس الحكم في الإثنين واحداً فإنّ هناك اختلافاً بين الأصوليين، والذي يراه ابن إدريس أنّ المناسب في صورة وجود حكمٍ بطور مطلق في موردٍ ما، ثم إيراد حكم آخر من جنسه لا عينه في مورد آخر يكون مقيّداً... إن المناسب والقول الصحيح بين جملة الأقوال الأصولية هو أن يكون لكلّ منهما حكمه الخاص، ذلك أنّهما حكمان متغايران، رغم اتحادهما في الجنس.

والمثال لذلك، كفّارة الظهار بشكل مطلق، وكفّارة قتل الخطأ بشكل مقيّد، فإنّه لا يصحّ هنا حمل المطلق على المقيّد، إلا إذا ثبت دليل منفصل ثالث يؤكّد الحمل هذا[٢].

ب ـ أنواع التقييد

يرى ابن إدريس أن للتقييد أنواعاً ثلاثة:

١ ـ التقييد الشرعي.

٢ ـ التقييد اللغوي.

٣ ـ التقييد العرفي[٣].

وقد غلب التقييد الشرعي على كتاب ((السرائر))، ومثاله تقييد الدم بأن يكون مسفوحاً في قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾[٤].

مباحث الحجج

١ ـ حجيّة الظواهر

يعلم من مراجعة كتاب ((السرائر)) أنّ ابن إدريس يقول بحجيّة الظواهر،

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٤) الأنعام: ١٤٥.

وأنّه يتمسّك بها، بلا فرق عنده فيها بين ظواهر القرآن الكريم وظواهر السنّة الشريفة، ونأتي هنا على ذكر عيّنات لذلك في أنواع الظواهر:

أ ـ الظواهر القرآنيّة

يذهب ابن إدريس في مباحث الإرث إلى عدم توريث أخت الميت ـ مع وجود البنت ـ نصفَ ما ترك، ولكي يثبت رأيه هذا يعتمد على ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾[(١)]، وعندما يواجه الروايات المتعارضة في هذا البحث يقول: ((*فإذا تعارضت الأخبار سقطت، ووجب الرجوع إلى ظاهر القرآن...*))[(٢)].

والذي يبدو من هذا النص الذي يذكره ابن إدريس أنّه يرجع إلى ظواهر القرآن الكريم فقط عندما يُعْدَم الدليل القطعي، وهو من هنا يجد من الضروري الرجوع إلى القرآن وظواهره في حالة تعارض الأخبار وتساقطها نتيجة هذا التعارض، وإلا فإن الرجوع إلى الدليل القطعي على تقدير وجوده يلغي مجال الرجوع إلى الظاهر القرآني، فلا تصل النوبة إليه.

ب ـ الظواهر الحديثيّة

يذهب ابن إدريس في مسألة تطهير البئر إلى أنّه لو سقطت فيه أفرادٌ من جنس واحد من الحيوانات فإنه يكفي أن يُنزح منه عدد واحدٍ منها، أمّا لو كانت الأجناس متعدّدة ومختلفة فلا بد أن ينزح لكلّ جنس عدده الخاصّ به، ويستدل الحلّي على فتواه هذه بالقول: ((*لأنّ عموم الأخبار وظواهر النصوص تقتضيه، فمن ادّعى تداخلها فعليه الدلالة، ودليل الاحتياط يعضده أيضاً ويشيده*))[(٣)].

---

(١) النساء: ١٧٦.

(٢) السرائر، ج٣، ص٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٧٧.

٢ ـ حجيّة أفعال المعصومين عليهم السلام

يرى ابن إدريس أفعال المعصومين عليهم السلام حجّة[(١)]، ولذا فهو يستند في مواضع عديدة إلى أفعالهم عليهم السلام ليفتي على طبقها، ومن نماذج ذلك ما ذكره في بحث رمي الجمرات في الحج، حيث حكم بجواز الرمي للراكب والراجل، إلا أنّ الرمي راكباً أفضل، معتمداً في ذلك على فعل رسول الله صلى الله عليه وآله[(٢)].

وهكذا استند ابن إدريس في مسألة جواز القضاء في المساجد وعدم كراهته إلى عمل علي عليه السلام، وقال: ((*ولا بأس بالأحكام فيها، وليس ذلك بمكروه، لأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام حكم في جامع الكوفة، وقضى فيه بين الناس، بلا خلاف، ودكّة القضاء إلى يومنا هذا معروفة...*))[(٣)].

بل يذهب ابن إدريس أيضاً إلى اعتبار عمل المعصومين عليهم السلام بياناً لمجملات النصّ القرآني، لذا فهو يرى عملهم من هذه الجهة كأقوالهم، فقد ذكر في مبحث رمي الجمرات وجوب التمسّك بأفعال المعصومين عليهم السلام قال: ((*ثم فعل الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يدلّ على ما اخترناه، وشرحناه، لأنّ الحجّ في القرآن مجمل، وفعله عليه السلام، إذا كان بياناً لمجملٍ جرى مجرى قوله، والبيان في حكم المبيّن، ولا خلاف أنّه عليه السلام رمي الجمار، وقال: خذوا عنّي مناسككم، فقد أمرنا بالأخذ، والأمر يقتضي الوجوب عندنا، والفور دون التراخي، وأيضاً دليل الاحتياط يقتضيه، لأنّه لا خلاف بين الأمّة، أنّ من رمى الجمار، برأت ذمّته من جميع أفعال الحجّ، والخلاف حاصل إذا لم يرمِ الجمار*))[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨١، يقول: ((... وأما الأئمة عليهم السلام فإن حموا لأنفسهم كان لهم ذلك، لأنّ أفعالهم حجّة عندنا)).

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٥٩١، يقول: ((.. لأنّ النبي صلى الله عليه وآله رماها راكباً..)).

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٠٧، ولمزيد من الاطّلاع على الموارد التي تمسّك فيها ابن إدريس بفعل المعصوم يراجع: المصدر نفسه، ص١٢٩، وج٢، ص١٧٧ ـ ١٧٨، وج٣، ص٣٤٣.

التعادل والتراجيح أو تعارض النصوص

تناول ابن إدريس موضوعات التعارض بين النصوص في مواضع متفرّقة من كتاب ((السرائر))، مستفيداً منه أيّما استفادة في استنباط الفروع الفقهيّة، ويمكننا اختصار جملة هذه الموضوعات المثارة عنده في هذا المجال تحت عناوين ثلاثة هي: قاعدة تقدّم الجمع بين الروايات على الطرح، وقاعدة الرجوع إلى المرجّحات وأنواعها، والوظيفة العملية في حال فقدان المرجّحات.

١ ــ قاعدة الجمع مقدّم على الطرح

يرى ابن إدريس أنّه لو تعارضت الأخبار والأحاديث لزم الجمع بينها والعمل بمضمونها جميعها كلّما كان ذلك أمراً ممكناً متوفّراً، بل يقدّم ذلك على طرح أحدها فضلاً عن جميعها، فقد ذكر في مسألة العزل الغيابيّ للوكيل، في ضمن نقله كلاماً مختلفاً للطوسي في كتابيه ((الخلاف)) و((النهاية))، ترجيحاً لكلام الطوسي في ((النهاية)) على كلامه المخالف في ((الخلاف))، وقد استدلّ على ذلك بالقول: ((*الأقوى عندي ما ذكره رحمه الله في نهايته، فهو وجه الجمع بين الأحاديث، وهو الذي حرّرناه واخترناه في كتابنا هذا.. (وختم كلامه بالقول:) فيحمل الأخبار على هذا الاعتبار، وقد سلمت من التعارض، وعمل بجميعها من غير اطّراح لشيء منها*))[1].

وفي السياق نفسه، يعتقد ابن إدريس أنّ التعارض الظاهري بين آيتين قرآنيتين لا يسمح بادّعاء النسخ ما دام بالإمكان العمل بهما معاً، وقد ذكر ذلك في بحث وصيّة المريض المشرف على الموت، حيث يلوح من آية وصيّة الوارث هذا التنافي، فقد نصّ هناك على أنّه كلّما أمكن العمل بمقتضى الدليلين والنصّين معاً كلّما انسدّ المجال أمام ادّعاء وجود النسخ[2].

---

(١) السرائر، ج٢، ص٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٨٦.

٢ ـ قاعدة الرجوع إلى المرجّحات وأنواعها

كلّما لم يمكن الجمع بين الأخبار وغدونا مضطرّين للعمل ببعضها وطرح البعض الآخر لزم الرجوع إلى الخبر الذي يحتوي على مرجّح على تقدير وجود مرجّحات بين النصّين المتعارضين، ومن ثم نطرح الخبر الفاقد للمرجّح ولا نعمل به.

والمرجّحات عند ابن إدريس هي:

أ ـ تأييد الأدلّة

يذهب الحلّي ـ في مبدأ عام عنده في عالم الروايات والأخبار ـ إلى تقديم الرواية التي تدعمها أدلّة أخرى وتقوّيها على الرواية التي لا تملك مثل هذا الدعم والتأييد، ففي مسألة الشخص الذي يقصد السفر ويريد إقامة الصلاة في وقتها، ثمّة أخبار مختلفة متعارضة، وفي هذا المجال يستعرض الحلّي موقف الشيخ الطوسي في كتاب ((الخلاف))، ثم يسلّط معاول النقد عليه، ليقول بعد ذلك: ((*ومع تعارضها، ينبغي أن يعمل بما عضده منها الدليل*))[(١)].

وهكذا يذكر الحلّي في مبحث نواقض الطهارة: ((إذا كانت إحدى الروايتين يعضدها القرآن والأدلّة، فالعمل بها هو الواجب، ورفض الرواية الأخرى لتعرّيها عن البرهان))[(٢)].

ورغم أنّ ابن إدريس أتى على ذكر القرآن الكريم هنا في عرض سائر الأدلّة، إلا أنّ ذلك كان منه من باب عطف العام على الخاص وذكر الفرد الأظهر والأبرز، وإلا فإنّ مقصوده من الأدلّة جماعُ الأدلّة الأربعة التي من جملتها القرآن الكريم.

يقول الحلّي في مسألة صلاة المسافر: ((*وإذا كان مع أحد الخبرين القرآن والإجماع، فكيف يُعمل بالخبر المنفرد عن الأدلّة القاهرة؟!*))[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٠ ـ ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢٤.

ب ـ موافقة أصول المذهب

يقدّم ابن إدريس في ميدان تعارض الأخبار كلّ خبر كان موافقاً لأصول المذهب، ففي قراءة المأموم في صلاة الجماعة مثلاً، يشير ابن إدريس إلى ستّ طوائف من الروايات، ثم يعمل بتلك الطائفة التي تُسقط القراءة عن المأموم مطلقاً، مستدلاً على ذلك بالقول: ((*وهي أظهر الروايات، والتي يقتضيها أصول المذهب؛ لأنّ الإمام ضامن للقراءة بلا خلاف بين أصحابنا*))[1].

ج ـ الأظهريّة

ومن المرجّحات عند الحلّي أظهريّة الخبر، كما لاحظنا تصريحه بذلك في النصّ السالفة الإشارة إليه آنفاً.

د ـ الأشهريّة

وتعدّ أشهريّة الرواية عند ابن إدريس مرجّحاً من مرجّحات الأخبار أيضاً، ففي مسألة رفع اليدين عند تكبيرات صلاة الميّت يحكم ابن إدريس بعدم الوجوب، مستدلاً على ذلك بقوله: ((*وهذه أشهر الروايات*))[2].

هـ ـ كثرة الأخبار

يقدّم ابن إدريس ـ عند تعارض مجموعتين من الأخبار مع بعضهما البعض ـ الطائفةَ التي تفوق الأخرى من حيث كميّة الروايات فيها وتعدادها، وقد ذكر ذلك في مسألة كيفية إقامة ألف ركعةٍ مستحبّة في شهر رمضان، حيث أيّد الكيفية التي ذكرها الشيخ الطوسي والشيخ المفيد وقبلاها من بين الكيفيات الأخرى المذكورة عند العلماء، وقد برّر ذلك بأنّ هذه الكيفيّة تمتاز بأكثريّة عدد رواياتها على روايات غيرها[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٤، وانظر: ص٥٦١ أيضاً. وسوف نأتي في فصل المباني الفقهيّة لابن إدريس على مبحث أصول المذهب عنده ومستدعياته.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٥٦.

(٣) السرائر، ج١، ص٢١١.

و ـ أعدليّة الراوي

ومن المرجّحات عند الحلّي أعدليّة راوي الخبر أو رواته، ففي مسألة كيفية صلوات شهر رمضان المتقدّمة، يذكر الحلّي وجهاً آخر للكيفية التي ارتآها غير ذاك الوجه الذي تقدّم قبل قليل، ألا وهو أنّ رواة روايات هذه الكيفية أعدل من غيرهم عنده[١].

٣ ـ الوظيفة العمليّة عند فقد المرجّحات

عندما لا يملك أيّ من الخبرين المتعارضين مرجّحاً من المرجّحات فإن الخبرين معاً يغدوان غير حجّة، فيسقطان عن الاعتبار والقيمة، ومن ثم لم يعد يمكن الاستناد إليهما في شيء.

لكن السؤال هنا: ما هي الوظيفة المقرّرة في مثل هذه الحال؟

ثمّة في كلمات ابن إدريس ونصوصه حلاّن اثنان هما:

أ ـ الرجوع إلى الظاهر القرآني، وذلك عندما يتوفّر في تلك المسألة التي تتعارض فيها الأخبار ظاهرٌ قرآني.

ب ـ الرجوع إلى الأصول العمليّة، وهذا ما تحدّث عنه الحلّي في مسألة الجهر والإخفات في القراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، حيث حكم هناك بلزوم الإخفات فيها، واستدلّ على حكمه هذا بالقول: ((*لأنّ الأصل براءة الذمّة، والإجماع غير حاصل، والرواية مختلفة، فلم يبق إلا لزوم الأصول، وهو براءة الذمم*))[٢].

والمفروض في هذه المسألة انعدام المرجّحات، وإلا كان من اللازم تقديم الأخبار المرجّحة على غيرها كما هو الحال في مسائل أخرى.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٨.

والسؤال الجديد هنا هو: هل يرى ابن إدريس ظاهر القرآن والأصول العمليّة في عرض بعضهما البعض، أم أنّه لا نصيب للأصول العمليّة عند وجود ظاهرٍ قرآني؟

لم نجد جواباً واضحاً وصريحاً في ((السرائر)) على سؤالنا هذا، إلا أنّه يمكننا أن نستنتج من جملة: ((فلم يبقَ إلا لزوم الأصول))، أنّه لو فرض وجود ظاهر قرآني كان مقدّماً بالتأكيد، كما أنّ قاعدة ((الأصل دليلٌ حيث لا دليل)) تؤيد ما نراه هنا.

القياس

يُبطل ابن إدريس الحلّي القياس كغيره من فقهاء الشيعة، بل يبدي حساسيةً عاليةً تجاهه، فقد صرّح في مواضع بالغة الكثرة في ((السرائر)) ببطلانه، وردّ أيّ استدلالٍ ينبني عليه ردّاً قاطعاً[1].

ونشير في خاتمة كلامنا هنا إلى أنّنا سنعالج بعض النظريات الأصوليّة الهامّة عند ابن إدريس مثل نظرية الإجماع، ونظرية خبر الواحد، معالجة مستقلّة في فصل قادم إن شاء الله تعالى.

الفكر الأصولي لابن إدريس، قراءة تحليليّة

رغم أن ابن إدريس قد وظّف علم أصول الفقه الإسلامي ومعطياته بشكلٍ موسّع في البحث الفقهي في ((السرائر))، وأثار في نتاجه الفقهي الموضوعات الأصولية أكثر من غيره، إلا أنّه لا يمكننا تصنيفه في زمرة الفقهاء الأصوليين وذلك:

---

(١) يراجع: السرائر، ج١، ص٧٨، ٣٠٩، ٣٥٠، ٣٨٦، ٤١٠، ٥٧٤، وج٢، ص٨٦، ١١٠، ١١٦، ١٥٧، ١٧٠، ١٩٥، ٢٥٩، ٦٩٢، وج٣، ص٤٩١.

أولاً: لقد كان الحلّي متأثّراً في أكثر آرائه ومواقفه الأصولية بالفقهاء الأصوليين الذين سبقوه، لا سيّما منهم السيد المرتضى، فقد تابعه في جملة من المعطيات الأصولية التي كان المرتضى قد أودعها كتابه الأصولي الشهير «الذريعة إلى أصول الشريعة»، وذلك مثل: الاستعمال يساوق الحقيقة، وعدم تبعيّة القضاء للأداء، وعدم حجيّة خبر الواحد[١]، وعدم حجيّة مفهوم الوصف[٢]، ودلالة حسن الاستفهام على الاشتراك، ووجه حجيّة الإجماع[٣]، وعدم جواز إحداث قولٍ ثالثٍ فيه.

نعم، خالف ابن إدريس السيدَ المرتضى في بعض المواقف الأصوليّة من قبيل: دلالة الأمر على الفور، ودلالة النهي على الفساد[٤]، موافقاً في هذه الآراء الشيخ الطوسي[٥].

ثانياً: الذي يبدو من بعض مبانيه الأصوليّة أنّه كان قد اتخذ مواقف تتّسم بشيء من التناقض، وكمثال على هذا الكلام ما ذكره من البناء على دلالة الأمر على الوجوب والفورية، فإنّ ذلك منه يتناقض مع نظريّته في أنّ الاستعمال يساوق الحقيقة، ذلك أنّ الأمر كما استعمل في الدلالة على الوجوب جرى استعماله أيضاً في الدلالة على الاستحباب، ومن ثم لزم اعتبار الاثنين من الاستعمال الحقيقي لا أن يعتبر خصوص الوجوب أو الفورية حقيقةً فيما الاستحباب والتراخي مشوبين بالمجازيّة.

---

(١) انظر: السيد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٥١٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠٥ و٦٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٣١ و١٨٠.

(٥) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج١، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

وهكذا الحال في إنكار الحلّي نظرية خبر الواحد، إذ إنّها لا تنسجم مع بحث المرجّحات الذي أفاض في الحديث عنه، ذلك انّ ابن إدريس في السرائر، والسيّد المرتضى في الذريعة يصرّحان بأنّ رفض نظرية الخبر الواحد رفضاً مبدئياً يُعدِم من الأساس نظرية التعارض، ومن ثم يلغي مجال الحديث عن المرجّحات ما دام لا تعارض في البَيْن، وبعبارة أخرى، إن مسألة التعارض وترجيح الأخبار إنما ينفتح مجال الحديث فيها عندما نعتبر خبر الواحد حجّةً وإن لم يُفِد العلم، أمّا لو أنكرنا ذلك فإنّ هذا البحث يغدو بلا قيمة[١].

ومع ذلك كلّه، لا يمكننا القول بأنّ ابن إدريس كان متأثراً في آرائه الأصولية بغيره بشكل تامّ وكامل، إذ طرح آراء جديدة في بعض المواضع رافضاً ما قدّمه من قبله فيها أمثال المرتضى والطوسي، ومن نماذج هذا الواقع، بحث المشتق، إذ لا وجود لهذا البحث في النتاج الأصولي للسيّد المرتضى والشيخ الطوسي، إلا أنّ الحلّي أثاره ولو بنحوٍ من الإيجاز والاختصار، كما ومن نماذج هذا الواقع أيضاً تبنّي ابن إدريس عدم مجازيّة العام بعد التخصيص مخالفاً في ذلك السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، إذ ذهب المرتضى إلى أنّ العام حيث لا صيغة خاصّة له في إفادته للعموم[٢] فلا معنى لطرح هذا البحث فيه، كما ذهب الشيخ الطوسي إلى مجازيّة العام بعد التخصيص[٣] متجاوزاً طرح المرتضى، وهكذا الحال مع مبحث دليل العقل

---

(١) السيّد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٥٥٤، والسرائر، ج٢، ص٩٦، وسيأتي مزيد توضيح لهذا الأمر عند الحديث عن آثار إنكار نظرية خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

(٢) الذريعة، ج١، ص٢٣٨، يقول: ((هل العموم إذا خصّ يكون مجازاً أم لا؟ اعلم أنّ هذا الفرع لا يتمّ على مذهبنا، وإنما هو تفريع على أنّ للعموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره كانت مجازاً..)).

(٣) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج١، ص٣٠٦.

حيث أفاض ابن إدريس أكثر من القدماء في بحثه، ليوظّفه في الاجتهاد الفقهي على نطاق أوسع.

والجدير ذكره هنا، أنّ كتاب «السرائر» يعدّ أنموذجاً مميّزاً من نماذج توظيف القضايا الأصولية في الاجتهاد التشريعي، ومن ثم يمكن أن يكون أكثر إفادةً من غيره من الكتب الفقهية الأخرى على هذا الصعيد، ذلك أنّ الكثير جداً من الفقهاء الأصوليين، عالجوا البحث الأصولي في دراسات مستقلّة عن الدراسات الفقهيّة، فيما أبدوا تفعيلاً أقلّ لدائرة تأثيرات البناءات الأصولية في الآراء الفقهيّة.

المقالة الثانية

الدراسات اللغويّة وحاجات قراءة النصّ الديني

مدخل

من الميزات الأساسيّة الإبداعية لكتاب ((السرائر)) طرح المباحث اللغوية وبحوث شرح المفردات على نطاق واسع، لقد كان ابن إدريس فقيهاً من فقهاء الحلّة، تلك المدينة التي أنتجت الأدباء وأهل اللغة، لقد كان ـ بحقّ ـ الفقيه الأديب والأديب الفقيه، وهو من هذا المنطلق أشبع كتابه ((السرائر)) بالإثارات اللغوية والأدبيّة، منشغلاً بتحليل معمّق وتشريح دقيق لأسرار اللغة وزواياها، ليقدّم خدمةً جمّة تستحقّ كلّ تقدير واحترام وعناية للفقه الشيعي، بما أفاضه من الحديث عن معاني الكلمات والمفردات، وكذا المصطلحات الفقهيّة، وتوضيح آثار المعرفة باللغة والأدب العربيّين في استنباط الأحكام الشرعية وممارسة عملية الاجتهاد.

وسوف نحاول في هذا البحث أن نتصدّى للإجابة عن ثلاثة تساؤلات هامّة:

السؤال الأوّل: ما هو المنهج الذي انتهجه الحلّي في دراسة الموضوعات اللغوية في ((السرائر))؟

السؤال الثاني: ما هي الكتب والمصادر اللغوية ومن هم رجالات اللغة والأدب الذين وقع ابن إدريس الحلّي في إنتاجه الأدبي في ((السرائر)) تحت تأثيرهم وفي مدارهم؟

السؤال الثالث: وهو السؤال الأهم: ما هي النتائج والمعطيات التي انبثقت عن الجهود اللغوية التي مارسها ابن إدريس على الدرس الفقهي؟

وقبل أن نشرع بالإجابة عن الأسئلة المثارة، من الضروري الإشارة إلى أن دائرة بحثنا في النتاج اللغوي ((للسرائر)) لا تنحصر بدراسة المفردات اللغويّة والأدبيّة، وإنما تتعدّى ذلك إلى عالم المصطلحات الفقهيّة أو الكلمات التي تتصل بالأشياء أو الأماكن أيضاً، وهذا ما يجعل بحثنا أكثر سعةً وأبعد مدى.

منهج الحلّي في الدراسات اللغويّة

تتمتّع الآليّة التي استخدمها ابن إدريس والمنهج الذي اتّبعه في معالجة الموضوعات اللغوية والأدبيّة في ((السرائر)) بميزات ثلاث عامة:

١ ـ الاستشهاد باللغويين المعتبرين

رغم كون ابن إدريس ـ كما أسلفنا ـ فقيهاً أديباً في الوقت عينه، وصاحب رؤية وموقف في الموضوعات اللغويّة، إلا أنّه كان يستعين، لإتقان نظرياته اللغوية ومنحها المزيد من الاعتبار، بآراء من سبقه من اللغويين المعتبرين، بل كان يُقْدِم ـ إذا لزم الأمر ـ على نقل آرائهم وأقوالهم في ((السرائر))، ومن نماذج منهجه هذا، ما جاء في معنى كلمة ((قلس))، حيث نقل ـ في سياق نقله كلاماً لابن بابويه ـ وجهة نظر الخليل بن أحمد الفراهيدي، واليزيدي، وابن فارس، وابن دريد[(١)]، وهكذا نقل أيضاً في شرح مصطلح ((العريّة)) الفقهي خمسة أقوال، ليرجّح في نهاية المطاف ما قاله أبو سلام الهروي[(٢)].

ولا يكتفي ابن إدريس بمجرّد نقل أقوال اللغويين وآرائهم، بل يحاول في بعض الأحيان أن يتلمّس نقاط الضعف في بعض هذه الأقوال، أو عناصر تسمح له بترجيح قولٍ على آخر، ومن نماذج ذلك ما جاء في حديثه عن مفردة ((قلس)) المتقدّمة، حيث قوّى في النهاية قول اليزيدي على كلام الخليل بن أحمد، ورجّحه عليه.

---

(١) السرائر، ج١، ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦٩ ـ ٣٧١، وسوف نأتي على نماذج استناد الحلّي على أقوال اللغويين في نهاية هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

وربما تخطّى الحلّي أحياناً هذا المقدار، ليمارس نقداً مركّزاً على أقوال اللغويين المعتبرين وآرائهم، مثل الجوهري منهم، ومن ثم ليقدّم رأيه الخاص على رأي الجوهري وأمثاله، ومن أمثلة ذلك ما جاء في بحث كفّارات المحرم، عند الحديث عن المعنى اللغوي لـ ((حَبَق الماء))، حيث ينقل عن ((صحاح اللغة)) للجوهري أنّ ذلك يعني الفوذنج، إلا أنّه لا يوافق على هذا المعنى، بل يتبنّى أنّ حبق الماء تعني الحندقوق (نوع من النبات له أوراق مثلّثة الشكل)، ليخرج في النهاية بالقول: إن ما قلناه واضح وجلي[1].

٢ ـ الاستشهاد بأشعار الشعراء

ومن الميزات الأخرى للمنهج الذي اتّبعه الحلّي لغويّاً في السرائر، الاستشهاد بأشعار الشعراء العرب ليستفيد منها في معنى المفردة التي يبحث عنها[2]، ومن الواضح أن الاعتماد على أشعار العرب في فهم معاني الكلمات فهماً صحيحاً وطبيعة استخدامها، له دور مؤثّر وكبير، يدعم صحّة المعنى المدّعى ويرقى به إلى درجات الصحّة والاعتبار.

والملفت أنّ ابن إدريس، لم يقتصر في عمله على الاستناد على أشعار العرب، بل ساهم في بعض الأحيان في إيضاح بعض المفردات الواردة في الأشعار عينها، وربما استحضر شعراً آخر لكي يوضح معنى بعض المفردات الواردة في الشعر الأوّل[3].

---

(١) السرائر، ج١، ص٥٥٦.

(٢) ومن بين الشعراء الذين استند إليهم ابن إدريس في ((السرائر)) يمكن ذكر: امرء القيس، جرير، الكميت، زهير، لبيد، ابن مطير، عمر بن أبي ربيعة، الأعمش، نابغة الجعدي، النابغة الذبياني، والأخطل.

(٣) انظر: السرائر، ج١، ص١٦١، ٢٠٥، ٣١٣، ٤٨٤، ٥٣٠، ٥٤٤، ٦٥٣، وج٢، ص١٥٥، ٣٨٧، ٣٩٩، وج٣، ص٨٣، ١٠٩، ١١١، ١٦٤، ٢٥٤، ٢٨٤، ٣٩٢.

٣ ـ شرح جذور الكلمات والمصطلحات الفقهيّة

لم يقتصر ابن إدريس في نشاطه اللغويّ على إيضاح معاني الكلمات والمصطلحات، بل سعى لبيان أصلها وجذورها التي تؤول إليها، ممارساً تحليلاً مذهلاً في بعضها، ومن نماذج ذلك ما جاء في بحث المسافة الشرعية في السفر، لدى حديثه عن ((البريد))، فقد بيّن أنّ المراد منه أربعة فراسخ، ثم أخذ بتحليل أصل هذا المصطلح[١].

ابن إدريس ورجال اللغة المعتبرون ومصادرهم

لكي نجيب عن السؤال القائل: بمن تأثّر ابن إدريس في جهوده اللغويّة في السرائر؟ وما هي الكتب التي حكمت نشاطه اللغوي فاستعان بها أكثر من غيرها؟

يمكننا القول بأنّ الجوهري في ((صحاح اللغة)) كان أكثر من تأثّر به الحلّي، حيث أتى على ذكره في ((السرائر)) حوالي ٣٤ مرّة[٢].

---

(١) السرائر، ج١، ص٣٢٨ ـ ٣٢٩، يقول: ((وأصل البريد أنّهم كانوا ينصبون في الطريق أعلاماً، فإذا بلغ بعضها راكب البريد نزل عنه، وسلّم ما معه من الكتب إلى غيره، فكان ما به من الحرّ والتعب يبرد في ذلك، أو ينام فيه الراكب، والنوم يسمّى برداً، فسمّي ما بين الموضعين بريداً، وإنما الأصل الموضع الذي ينزل فيه الراكب، ثم قيل للدابّة: بريد، وإنّما كانت البرد للملوك، ثم قيل لليسر: بريد، وقال مزرد بن ضرار يمدح عرابة الأوسي:

فدتك عراب اليوم نفسي وأسرتي وناقتي الناجي إليك بريدها))

(٢) لعلّ السبب الرئيس الذي دعا ابن إدريس للعناية بصحاح الجوهري، ما في هذا الكتاب من ميزات أهمّها:

أ ـ أسلوبه ومنهجه في تنظيم الكلمات، وهو منهج إبداعي لم يكن معمولاً به قبله.

ب ـ الاهتمام الخاص الذي كان يوليه الجوهري لجمع الكلمات الصحيحة، ويذهب السيوطي في هذا المجال إلى أنّ أكثر مؤلّفي كتب اللغة لم يلتزموا بجمع الكلمات الصحيحة، وإنما جمعوا الصحيح وغير الصحيح، بل ذكروا ما كان غالباً غير قطعيّ ولا متيقّن منه، لكن أوّل من ضبط المفردات الصحيحة فقط، كان ـ عند السيوطي ـ الإمام أبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، لذا سمّي كتابه بالصحاح.

انظر: صحاح اللغة، (فارسي) ترجمة غلامرضا فدائي، مقدّمة الناشر، ص٩٧.

وبالترتيب، ياتي بعد الجوهري كلٌّ من أبي سعيد الأصمعي في ((الأبواب))، وابن فارس في ((المجمل))، وابن دريد في ((الجمهرة))، والمبرّد في ((الكامل)) و((الاشتقاقات))، والخليل بن أحمد الفراهيدي في ((العين))، وابن الأعرابي في ((النوادر)).

وقد تاثّر ابن إدريس في توضيح معاني المفردات تأثّراً واضحاً وبشكل أكبر بأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي في كتابيه: ((غريب الحديث)) و((غريب المصنّف))، كما استفاد في شرح الأسماء الراجعة إلى الحيوانات والأشياء من كتاب ((الحيوان)) للجاحظ[1]، واستفاد في شرح الكلمات المرتبطة بالطب من كتاب ((منهاج البيان)) لابن جزلة[2].

وإضافةً إلى من ذكرناهم، ذكر ابن إدريس في ((السرائر)) عدداً آخر من اللغويين استفاد منهم ونقل آراءهم وكلماتهم هم: الفضل بن سلمة، وأبو عبيد، وابن الجوالقي، وابن قتيبة، وأبو هلال العسكري، ويونس بن حبيب، وابن منظور، وأبو علي الفارسي، وأبو عمرو، وثعلب، وابن مناذر، واليزيدي، وأبو زيد، وابن السكّيت، وابن الأنباري، وابن درستويه، والفرّاء، والزجّاج، وشمر، وهشام بن الكلبي.

ولم يقصر ابن إدريس جهوده على مراجعة كلمات اللغويين الذين سبقوه وتوظيفها، بل أتى أيضاً على ذكر آراء أئمة الأدب في عصره، بل لقد ساءلهم أحياناً بشكل مباشر، ويمكننا في هذا المجال ذكر أسماء: ابن عصّار، وابن عطّار، وقد وصف الحلّي ابن عصّار بأنّه إمام اللغة في بغداد[3]، كما كتب عن ابن عطّار يقول:

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٣٧، ٤٨٥، ٤٨٦، وج٣، ص١١٩، ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٨٦، ٥٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٤١.

((ما يصغّر، واستشهد بالشعر على تكبيره ببيت لم أحفظه))[(١)].

معطيات البحث اللغوي في الفقه عند الحلّي

لا يُرْتاب في أنّ علوم اللغة والأدب من العلوم الأداتيّة الهامّة للفقه الإسلامي، والتي تلعب دوراً في عملية الاجتهاد الفقهي واستنباط الأحكام الشرعيّة، لا بل إن الفقيه يبقى باجتهاد ناقص إذا لم يكن مجهّزاً بسلاح الأدب واللغة، لقد استطاع الحلّي أن يقدّم فقهاً أدبياً في السرائر انطلاقاً من مهارته العالية وخبرته العميقة بعالم اللغة والأدب، مما جعله ينجح في تقديم نتائج قيّمة ومعطيات ثمينة لطلاب الفقه ورجالات الفقاهة.

ونشير هنا إلى بعض تلك المعطيات والآليّات التي تركها لنا ابن إدريس:

١ ــ الاستفادة من اللغويّات، والإشارة إلى دورها في الاجتهاد الفقهي

لقد شاد الحلّي أفكاره واستنباطاته على أساس عرف اللغة ومناخها، شارحاً بذلك دور وعي الفقيه بعلوم اللغة في الاجتهاد الفقهي، ففي صيد الحيوان، على سبيل المثال، يذهب ابن إدريس إلى حرمة عدا صيد الكلب المعلَّم، مستنداً ـ إضافةً إلى الإجماع ـ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾[(٢)]، ويستعين الحلّي هنا باللغة ليستدلّ بقوله: ((*وهذا نصّ صريح على أنّه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها، لأنّه تعالى لو قال: وما علمتم من الجوارح، ولم يقل مكّلبين، لدخل في هذا الكلام كلّ جارح من طير وبهيمة، ذي ظفر وناب ومخلب، وإنّما أتى بلفظ مكّلبين، وهي تخصّ الكلاب، لأنّ المكّلب هو صاحب الكلاب، بلا خلاف بين أهل*

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠٤، وظاهر كلام ابن إدريس ـ وفقاً لتحقيق مكتب النشر الإسلامي ـ تعدّد ابن عطّار وابن عصّار، إلا أنّ في المقام احتمالاً قوياً بوحدتهما، وأنّ اشتباهاً على يد النسّاخ قد حصل بين الإسمين.

(٢) المائدة: ٤.

اللغة، فعلمنا أنّه تعالى لم يرد بالجوارح جميع ما يستحقّ هذا الاسم، وإنما أراد بالجوارح الكلاب خاصّة))[(١)].

ويتخطّى الحلّي هذا المقدار ليمارس نقداً لآراء بعض من سبقه من الفقهاء، مستعيناً في نقده هذا بالدراسات اللغويّة، ليقدّم لنا عبره فكرةً جديدةً بل فكراً جديداً، ففي بحث زكاة فطرة العبد يحاول الشيخ الطوسي تفسير كلمة ((المقعد)) بـ((المعضوب))، مما جعله يخرج بالحكم بعدم وجوب زكاة الفطرة على المولى، أمّا ابن إدريس فيذهب إلى رأي آخر ناقداً مقولة الطوسي، يقول: ((*أمّا قوله في المقعد فصحيح، وأمّا تفسيره بالمعضوب فغير واضح، لأنّ المعضوب غير المقعد، وهو النضو الخلقة النحيف، وإن كان أعضاؤه صحيحة، فالمعضوب لا ينعتق على مالكه، بل المقعد، لأنّ أصحابنا لم يرووا في أن ينعتق العبد إلا إذا أقعد بزمانة، أو جذام أو عمى، فبهذه الآفات ينعتق فحسب))*[(٢)].

٢ ـ توظيف البحث اللغوي في تجلية المصطلح الفقهي وإيضاح العلاقة بين اللغوي والاصطلاحي

يواجه الفقيه في نشاطه الاجتهادي عدداً كبيراً ومتنوّعاً من المصطلحات الفقهيّة، مما يجعل عدم خبرته أو درايته بمعاني هذه المصطلحات وموارد استعمالها سبباً لارتكابه أخطاء في عملية الاستنباط، ومن ثم إصدار فتاوى غير صحيحة.

من هنا، اهتمّ ابن إدريس في ((السرائر)) ـ وفي مواضع متعدّدة ـ بإيضاح معاني المصطلحات الفقهيّة، وشرح جذورها اللغويّة، وتحليل طبيعة العلاقة والربط ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، معبّداً الطريق ـ بجهوده هذه ـ لمن لحقه من الفقهاء.

---

(١) السرائر، ج٣، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٦٧ ـ ٤٦٨.

ومن أمثلة ما نقوله، ما جاء في كتاب الأيْمان، حيث طرح الحلّي فرعاً فقهياً حول ما إذا حلف المكلّف أن لا يتسرّى، فدخل في تحليل مصطلح ((التسرّي))، قال: *((قال قوم: التسرّي الوطئ والتخدير، أنزل أو لم ينزل، لأنّ الجارية ضربان: سريّة، وخادمة، فإذا خدّرها ووطئ، فقد تسرّى، وترك الاستخدام، وقال قوم: التسرّي مجرّد الوطئ، أنزل أو لم ينزل، خدّرها، وحصّنها، أو لم يفعل ذلك))*[1].

ثم رجّح الحلّي القول الأوّل، مستنداً في ترجيحه على كلام الأخفش الذي ينقله الجوهري في ((الصحاح)).

وهكذا يوافق ابن إدريس على إطلاق لفظ ((الفَرْج)) على ((القُبل والدبر))، ويستدلّ على ذلك بعدم وجود خلاف بين أهل اللغة في إطلاقه على الأخير، ويضيف على الاتّفاق اللغويّ هذا، بأن الفرج مشتقّ من الانفراج، وهذا المعنى موجود في ((الدبر)) أيضاً، وليس مختصّاً بقُبُل المرأة، ذلك أنّ الله تعالى أراد الرجال من قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾[2].

والجدير ذكره، أنّ ابن إدريس يعير أهميةً خاصة في استخدامات المصطلح الفقهي بالمصطلحات المتقاربة معنى واستخداماً، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في باب التصرّف في أموال اليتيم، حيث درس الموائز بين ((الوليّ)) و((وصيّ الطفل))[3]، وفي مبحث الوضوء ذكر التفاوت ما بين ((الترتيب)) و((الموالاة))[4]، وفي بحث الطلاق أيضاً ذكر الفروق ما بين ((طلاق العدّة)) و((طلاق السنّة))[5]، وفي كتاب القضاء،

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٦ ـ ٥٧، وأمّا كلام الجوهري فهو: ((السرية مشتقّة من السرور، لأنّه يسرّ بها، يقال: تسرّيت جارية وتسرّرت..)).

(٢) المؤمنون: ٥، وانظر: السرائر، ج١، ص١٠٧ ـ ١٠٨.

(٣) السرائر، ج٢، ص٢١١.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٠٢.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٤٩.

ذكر الفوارق ما بين ((الحكم)) و((القضاء))[١].

٣ ـ توضيح مفردات آيات الأحكام ومصطلحاتها

القرآن الكريم من أهمّ مصادر الاجتهاد واستنباط الأحكام، والاستدلال بآيات الأحكام منه فرع فهم معانيها والاطلاع على المصطلحات المستعملة فيها، ومن ميزات كتاب ((السرائر)) أنّ مؤلّفه عندما يريد الاستدلال بآيات الأحكام يعمد إلى توضيح معاني الكلمات والمصطلحات الواردة فيها، ولكي نقدّم أنموذجاً على ذلك، نلاحظ ما فعله الحلّي عندما وصل إلى الآيات المتعلّقة بأحكام الرجل والمرأة من سورة النساء[٢]، حيث شرح ألفاظها وما فيها من مصطلحات مثل: الموعظة، والهجران، والضرب، والشقاق، والنشوز[٣].

٤ ـ فقه الحديث اللغوي أو فهم مفردات الحديث المتعلّق بالفقه

ولا يُرتاب أيضاً في أنّ الحديث الشريف من مصادر الاجتهاد الفقهي والاستنباط الشرعي أيضاً، لا سيّما في فقه الشيعة، وأنّه لا بدّ للفقيه ـ لكي يستند إلى الحديث ـ من الاطلاع الموسّع على مسائل متفرّقة تتصل بالرجال، والدراية، وغير ذلك.

ومن جملة المسائل التي يعدّ الاهتمام بها ضرورياً معرفة مفردات الحديث وفهمها فهماً صحيحاً، ذلك أنّه لا يمكن الاستدلال بأي حديث أو استنباط حكمٍ منه دون فهم كلماته، واصطلاحاته، وعلى هذا الأساس، اهتمّ ابن إدريس ـ انطلاقاً من معرفته بالحديث من جهة والبُعد الأدبي في شخصيته من جهة ثانية ـ

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٦، قال: ((الحكم إظهار ما يفصل به بين الخصمين قولاً، والقضاء إبقاء ما يوجبه الحكم فعلاً عند أهل اللغة، وأمّا من حيث عرف الشريعة فلا فرق بينهما)).

(٢) النساء: ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) السرائر، ج٢، ص٧٢٨ ـ ٧٣٠.

بتوضيح مفردات الأحاديث وكلماته، بل ربما أرفق ذلك بالحديث عن اختلاف النُسَخ وتمايز مفردات الحديث في النقل المتعدّد(١).

٥ ـ تصحيح الأخطاء اللغويّة والأدبية للفقهاء السابقين

واحدةٌ من الخدمات التي قدّمها ابن إدريس للفقه الإسلامي في مجال البحث اللغوي هي كشف أخطاء الفقهاء السابقين في الأدب واللغة وتصحيحها.

---

(١) نظراً لأهميّة هذا الموضوع في الفقه، وانطلاقاً من الرغبة في إبراز البُعد الأدبي في شخصية ابن إدريس، نشير هنا إلى عينات ثلاث هي:

أ ـ يشير الحلّي في بداية كتاب السبق والرماية إلى الحديث القائل: ((...تناضلوا، واحتفّوا، واخشوشنوا، وتمعددوا))، فيشرح كلماته بالقول: ((قوله: تناضلوا، يعني ترامَوا، والنضال الرمي، واحتفّوا يعني امشوا حفاة، واخشوشنوا: البسوا الخشن من الثياب، وأراد أن يعتادوا الحفا، وتمعددوا: تكلّموا بلغة معد بن عدنان، فإنّها أفصح اللغات))، السرائر، ج٣، ص١٤٧.

ب ـ يستدلّ الحلّي في مسألة حقّ المارّة ـ بعد الإجماع ـ بالحديث النبوي: ((إذا مرّ أحدكم بحائط غيره فليدخل ويأكل، ولا يتّخذ خبنة))، فيشرح معنى ((خبنة)) قائلاً: ((الخبنة ما يحمله الإنسان في حضنه، هكذا قاله الجوهري في كتاب الصحاح، و[كذا] قال الهروي في غريب الحديث: ((الخبنة ثبان الرجل، وهو ذلذل ثوبه المرفوع، يقال: رفّع في خبنته شيئاً، قال شمر: الخبنة والحبكة في الحجزة، والثبنة في الإزار..)). المصدر نفسه، ص١٢٧.

ج ـ ينقل ابن إدريس في بداية بحث الوصيّة الحديث التالي: ((ما أبالي أضررت بورثتي أو سرفتهم ذلك المال))، معلّقاً في ذيله بالقول: ((سرفتهم [بالفاء] معناه: أخطأتم وأغفلتم، لأنّ السرف الإغفال والخطاء، وقد سرفت الشيء بالكسر إذا أغفلته وجهلته...))، ثم يقول مواصلاً كلامه: ((هكذا نصّ عليه جماعة أهل اللغة، ذكره الجوهري في كتاب الصّحاح، وأبو عبيد الهروي في غريب الحديث، وغيرهما من اللغويين، فأمّا من قال: في الحديث ((سرقتهم ذلك المال)) بالقاف، فقد صحّف، لأنّ سرقت لا يتعدّى إلى مفعولين، إلا بحرف الجرّ، يقال: سرقت منه مالاً، وسرفت بالفاء يتعدّى إلى مفعولين بغير حرف جرّ، فليلحظ ذلك)). راجع: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٥٦، وكتاب الوصيّة، باب ٥، الحديث ١.

يرى ابن إدريس أنّ بعض الفقهاء البارزين قبله مثل، الشيخ الطوسي وابن بابويه، قد سقطوا في أخطاء لغوية وأدبيّة، في مجال الضبط الصحيح للكلمات ومعانيها، من هنا حاول الحلّي تصحيح هذه الأخطاء، وتقديم تفسير صحيح للكلمات والجمل.

ومن أمثلة ما نذكره، ما جاء في كتاب الزكاة، حيث ينقل كلاماً عن الشيخ الطوسي في الخلاف، يحكم على أساسه بعدم تعلّق الزكاة بالحيوان المتولّد من الغنم الأهلي وغيره، وأنّه يقال لهذا الغنم: الرقل، وجمعه رقال.

ثم يعلّق الحلّي ـ ناقلاً ومصحّحاً ـ : ((*ما وجدت في كتب اللغة، في الذي يُبْنَى من الراء والقاف واللام، ولا الراء والفاء واللام، ولا الزاء والقاف واللام، ولا الزاء والفاء واللام، ما يقارب ما ذكره شيخنا، وأظنّ هذه الصورة جرى فيها تصحيف، أو طغيان قلم، إمّا من الكتاب الذي نقلت منه، أو من النسّاخ، لخلل في نظام الكتابة، وقصور فيها، فرأى الكاتب النون منفصلةً من القاف، والدال كان فيها طول، فظنّها لاماً، وظنّ النون المنفصلة عن القاف راءً، فكتبها رقل، وإنّما هي نقد، محرّكة القاف، والنَقَد بالتحريك، والدال غير المعجمة، جنسٌ من الغنم، قصار الأرجل، قباح الوجوه، يكون بالبحرين، هكذا ذكره الجوهري في كتاب الصحاح، وغيره من أهل اللغة..*))[1].

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٣٨ ـ ٤٣٩، ولمزيدٍ من الاطّلاع على موارد تصحيح الأخطاء اللغوية للفقهاء، يراجع ما جاء في ((العشي))، و((الجداد)) و((تغنق)) و((الفرس الفاره))، و((مملوحة ومالحة))، و((صيدوج))، و((المراهق في الريش))، انظر: المصدر نفسه، ص١٢١، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٩٧، ٥٦٧، ٦٢٣، وج٢، ص١٢٤.

ولم يقصر الحلّي نشاطه على كشف أخطاء من سبقه من الفقهاء في ميدان اللغة والأدب، بل سعى جاهداً لتوضيح بعض المفردات التي كانت ترد في كتب الفقهاء مع حاجتها للتوضيح وعدم التصدّي لتوضيحها، وكلّما لاحظنا أهميّة المصادر الفقهيّة القديمة كلّما تضاعف ثناؤنا ومدحنا لابن إدريس على خطوته هذه.

ومن نماذج هذا النوع من جهود ابن إدريس، ما ورد في بحث صلاة المسافر، حيث ينقل عن ابن بابويه في رسالته كلاماً في أنّ ((الاشتقان)) يقصر صلاته، وهذه الكلمة جاءت في نصوص الرواة إلا أنّه لم يبيّن لها معنى، من هنا قام ابن إدريس بشرح معناها بالقول: ((*وجدت في كتاب الحيوان للجاحظ، ما يدلّ على أن الاشتقان، الأمين الذي يبعثه السلطان على حفّاظ البيادر..*))[1].

٦ ـ ضبط المفردات ضبطاً صحيحاً

من الميزات الإبداعية إلى حدّ ما في كتاب ((السرائر)) ضبط مؤلّفه للكلمات والمفردات ضبطاً صحيحاً، ذلك أنّ عدم كتابة الكلمات وتدوينها و ضبطها ضبطاً صحيحاً من شأنه أن يفضي أحياناً إلى خلطٍ واشتباهٍ في المعنى نفسه، وما أكثر ما يؤدّي ذلك في مجال البحث الفقهي، لا سيما تلك المفردات الواردة في نصوص الأحاديث، إلى ارتكاب أخطاء في العمليّة الاجتهادية، مما يعرّض سلامة النتائج إلى خطر حقيقي، إن اهتمام ابن إدريس بتوضيح معاني المفردات، وضبط الكلمات ضبطاً صحيحاً لممّا يجعل لكتاب ((السرائر)) مكانته الخاصّة الممتازة، فيتحوّل بذلك

---

(١) لمزيد من الاطّلاع، يراجع ما جاء حول كلمات: ((البحراني))، و((قلس))، و((الكلدة))، و((المكاري)) و((الكريّ))، و((الجري)). السرائر، ج١، ص١٥٤، ٢٨٨، ٣٨٩، ٣٣٦ ـ ٣٣٧، وج٢، ص ٩٩.

إلى مصدر مميّز لمعرفة المفردات وضبطها ومعناها.

٧ ـ توضيح المفردات المعرّبة في الفقه

إن توضيح الكلمات والمفردات الأجنبية عن اللغة من الاهتمامات البارزة في علم اللغة وفلسفتها، فمن الواضح جداً أنّ بعض المفردات من ثقافةٍ ما تنتقل ـ على إثر العلاقات القائمة بين الثقافات ـ إلى ثقافة أخرى، وهذا ما ينتج اشتباهاً في الاستنتاج وخطأ في فهم هذه المفردة أو تلك، عندما لا تجري مراعاة طبيعة تكوين المفردة ومسارها التاريخي، أو لا تُعرف بدقّة الاستخدامات الصحيحة لها في بيئتها الثقافيّة الأصليّة.

هذا هو ما يضيف إلى سجلّ كتاب ((السرائر)) ميزةً جديدة لا تخلو عن أهميّة، فقد انبرى ابن إدريس في هذا الكتاب لتوضيح المفردات الأجنبية التي دخلت كلام العرب ثم أتت منه إلى مجال الفقه والشريعة.

وكمثالٍ على ذلك، ما ينقله الحلّي عن الشيخ الطوسي في كتاب ((النهاية)) من أنّ الاسطرلاب أحد الأدوات التي تستخدم لمعرفة وقت الزوال، وبهذه المناسبة يتحدّث الحلّي عن الاسطرلاب بالقول: ((*الاسطرلاب، معناه مقياس النجوم، وهو باليونانية (اصطرلافون)، واصطر هو النجم، ولافون هو المرآة، ومن ذلك قيل لعلم النجوم: اصطرنوفيا، وقد يهذي بعض المولعين بالاشتقاقات في هذا الاسم بما لا معنى له، وهو أنّهم يقولون: أنّ لاب اسم رجل، واسطر جمع سطر، وهو الخط، وهو اسم يوناني، واشتقاقه من لسان العرب جهل وسخف*))[١].

والشي المميز هنا عند ابن إدريس اهتمامه البالغ بتوضيح الكلمات

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤

الفارسيّة التي شقّت طريقها إلى الفقه الإسلامي، ونشير هنا إلى أنموذجين اثنين هما:

أ ـ ورد في أحكام بيع الذهب والفضة حديث شريف يقول: ((المفضّل بن عمر الجعفي، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام، فألقي بين يديه دراهم، فألقى إليّ درهماً منها، قال: إيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: وما الستوق؟ قلت: ثلاث طبقات، طبقة فضّة، وطبقة نحاس، وطبقة فضّة، فقال: اكسرها))[1].

ويعقب ابن إدريس ذكره لهذا الحديث بالقول: إنّ ((ستوق)) كلمة فارسيّة لا عربيّة، وهي تعني ((ثلاث طبقات))، ذلك أنّ كلمة ((سه)) في الفارسية تعني ((ثلاثة))، أما كلمة ((توق)) فتعني ـ في اللغة نفسها ـ طبقات..[2].

ب ـ يحكم ابن إدريس ـ في بحثه حول بيع المرابحة ـ بحرمة بيع السلعة المجعولة في جعبةٍ أو كيس مقفول، دون ((بارنامج)) يجعل المشتري عارفاً بالكم والكيف، ويضيف الحلّي، موضحاً معنى كلمة ((بارنامج)) بالقول: إنّ ((بار)) كلمة فارسيّة تعني عند الفرس ((المحمول)) سواءً كان قليلاً أو كثيراً، أما كلمة ((نامج)) فهي تعني النامة، أي الورقة التي توضع فيها مشخّصات ذلك الشيء المحمول من حيث الوزن والتعداد المعيّنين، وهذه الكلمة ((نامه)) دخلت عليها ((الجيم)) عند تعريبها، وأما كلمة ((روزنامج)) فـ ((روز)) تعني اليوم، أمّا ((نامج)) فهي نامه، أي ما يقال له في العربيّة: ((الكتاب))، وكأنهم يقصدون منها ((كتاب كلّ يوم))، لكن العرب أدخلت الجيم عليها عند تعريبها، وقد شرح هذا الأمر أصحاب التواريخ كمحمّد بن

---

(١) الشيخ الطوسي، الاستبصار، ج٣، ص٩٧.

(٢) السرائر، ج٢، ص٢٧٠.

جرير الطبري[١].

وقد شرح ابن إدريس ـ إضافةً إلى هاتين المفردتين ـ مفردات فارسيّة أخرى مثل: ((الطسق))[٢]، و((الشاهين))[٣]، و((جلاهق))[٤]، و((فوذبح))[٥]، و((ملك))[٦].

ملاحظة

ثمّة في كتاب ((السرائر)) بحوث أدبيّة ولغويّة أخرى تتجاوز ما أشرنا إليه، من مثل بيان المسائل النحويّة، والصرفيّة، والإشارة إلى تمايز المعاني اللغوية والاصطلاحيّة، وشرح الوجوه المختلفة لبعض الكلمات مثل ((الأرض السبخة)) وغير ذلك، وهي متفرّقات جذّابة يمكن مراجعتها عبر الفهرس الذي هيئناه وأدرجناه في خاتمة هذا البحث.

وقد اعتمدنا في هذا الفهرس مختلف المفردات والمصطلحات التي عالجها ابن إدريس في سرائره، وفقاً لترتيب الكتب الفقهيّة، ونحدّد في هذا الفهرس كلمات الأحاديث بعلامة * أوّل الكلمة[٧].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٩١.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٥٥٦.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص١٢١.

(٧) لقد بذلنا قصارى جهدنا لتفكيك المفردات اللغويّة عن المصطلحات الفقهيّة، لكن هذا لا ينفي احتمال التداخل.

كلمات الجزء الأوّل

الصلاة

الصوم

الزكاة

أحكام الجزية والأرضين

كلمات الجزء الثاني

الجهاد

الفرائض

الديات

الحدود

مصطلحات الجزء الأوّل

الصلاة

مصطلحات الجزء الثاني

الجهاد

الحوالة

اللقطة

الشهادات

المكاسب والمتاجر

المقالة الثالثة

العرف، أنواعه، ودوره في تكوين الاجتهاد

تمهيد

أتى ابن إدريس في ((السرائر)) في مواضع متعدّدة على ذكر ((العرف)) و ((العادة))، وعندما ندرس موارد استعماله لهذه المفردة نعرف أنه استخدمها ـ في مجموع استخداماته ـ على سبعة أشكال هي:

١ ـ العرف[١].

٢ ـ العرف والعادة[٢].

٣ ـ عرف الشرع[٣]، أو عرف الشريعة[٤].

٤ ـ عرف العادة[٥].

٥ ـ عرف اللغة[٦].

---

(١) السرائر، ج١، ص٩٢ و٤٨١، وج٢، ص٤٢٨، ٥٨٣، وج٣، ص١٢، ٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٣، ٣٣٩، وج٢، ص٢٨٠، ٣٨٢، وج٣، ص٤٢١.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٢، ٥٧٧، وج٢، ص١٠٩، ٢٥٣، ٢٦٥، ٥٢٤، وج٣، ص١٣، ٣١، ٥٣، ٦٥، ٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢٨، ٦١٩، وج٣، ص٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٩، ٥٨٣، وج٣، ص٥٦، ١٦٤.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢٤، ٥٢٦، وج٣، ص٤٩.

٦ ـ عرف الاستعمال[(١)].

٧ ـ عرف الزمان[(٢)].

كما أنّ كلمة «العادة» استعملت أحياناً عند ابن إدريس إلى جانب كلمة «العرف»[(٣)]، فيما استعملت أحياناً أخرى بصورة منفردة[(٤)].

سوف نحاول في هذا البحث استعلام نظريّات ابن إدريس وآراءه فيما يرجع إلى مجموعة موضوعات تتناولها الأسئلة التالية، استعلاماً يفترض به أن يغوص في ثنايا كلام الحلّي وسيرته الفقهيّة وتاريخه العلمي:

١ ـ هل يستعمل ابن إدريس كلمتي العرف والعادة في معنى واحد أم أنّه يريد بهما معنيين منفصلين أو معاني متعدّدة؟

٢ ـ ما هي أقسام العرف عند الحلّي؟

٣ ـ ما هو الدور الذي يؤمن به ابن إدريس للعرف في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة؟ هل يمارس العرف دور تحديد المصاديق الخارجيّة وتعيينها فحسب، فينحصر دوره في دائرة الموضوعات لا الأحكام، أم أنّ للعرف دوراً أيضاً في الأحكام الشرعيّة نفسها ونظام صيرورتها؟

٤ ـ ما هو التقسيم الذي يراه الحلّي للعرف من زاوية المراتب والدرجات؟ وماذا يفعل في صورة تعارض الأعراف والعادات؟ وما هي النتيجة المترتّبة على ذلك؟

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٨ ـ ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٣، وج٢، ص٢٨٠، وج٣، ص٤٢١.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٨، ٢٦٨، وج٢، ص٤١٤.

استعمالات العرف والعادة بين الوحدة والتعدّد

يمكن القول ـ انطلاقاً من دراسة مجموع الموارد التي جرى فيها استعمال العرف والعادة ـ : إنّ ابن إدريس يطلق الكلمتين ويريد منهما معنى واحداً، كما أنّ الذي يبدو لنا هو أنّ العرف عند إطلاقه يساوي ويماهي العرف عند إضافته، أي ((عرف العادة))، غايته أنّه عندما يقع العرف مقابلاً للشرع واللغة فإن التعبير عنه ((بعرف العادة)) يكون هو الأغلب.

كما أنّ ما يستوحى من كلام الحلّي هو أنّ مراده من ((عرف الاستعمال)) و ((عرف الزمان)) عين مراده من ((عرف العادة))، لا أنّه يريد بعرف الاستعمال عرف اللغة لزوماً، ذلك أنّه كان يعطف في جملة واحدة عرف العادة وعرف الاستعمال وعرف اللغة على بعضها البعض بحرف ((أو)) ممّا يدلّ على الانفصال[(١)].

كما أنّ الحلّي في الموضوع الوحيد الذي ذكر فيه ((عرف الزمان)) عطفه بـ ((الواو)) على عرف العادة، مما يفهم منه الاتّحاد والاشتراك[(٢)].

إضافةً إلى ذلك، سوف يأتي معنا إن شاء الله تعالى في بحث تقدّم الأعراف وتأخّرها، أنّ الحلّي لا يذكر عدا أقسام ثلاثة للعرف هي: ((عرف الشرع))، و ((عرف العادة))، و ((عرف اللغة))، فإذا كان ((عرف الزمان)) قسماً آخر كان لزاماً عليه أن يأتي على ذكره، ويشير إلى رتبته وموضعه.

---

(١) السرائر، ج٣، ص٤٨، قال: ((إذا قال: والله لا دخلت على زيدٍ بيتاً فدخل عليه، وهو في الكعبة، فإنّه يحنث، لأنّ الله تعالى سمّاه بيتاً، فبعرف الشرع يسمّى بيتاً، وإن كان بعرف الاستعمال والعادة لا يسمّى بيتاً، فإذا طرأ عرف الشرع على عرف اللغة أو الاستعمال كان الحكم له)).

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٩، يقول الحلّي في مسألة الجعالة في صورة عدم معلوميّة الجُعل، وعدم تعيين مقدارٍ معيّن له في الشرع: ((... بل يرجع فيه إلى عرف العادة والزمان)).

أقسام العرف عند ابن إدريس

يُعلم من دراسة موارد استعمال كلمة العرف والعادة، أنّ العرف عند ابن إدريس يقع على أقسام أصليّة ثلاثة هي: عرف الشرع، وعرف العادة، وعرف اللغة. ولا يوضح ابن إدريس بشكل صريح ماذا يريد أو يقصد من هذه الأقسام الثلاثة، إلاّ أنّ ما يمكننا قوله ـ نتيجة ملاحظة موارد الاستعمال ـ هو: إنّ المراد من عرف الشرع استعمال اللفظ أو العبارة أو الهيئة في لسان الشرع بمعنى خاص ومفهوم محدّد، وعلى سبيل المثال، ظهور هيئة الأمر والنهي في عرف الشرع أو الشريعة ـ كما يقولون ـ في اقتضاء الوجوب[(١)] أو التحريم[(٢)]، كما أطلق الحلّي في أحد الموارد مصطلح عرف الشرع على خصوص القرآن الكريم[(٣)].

وأما مراده من عرف العادة، فهو العرف العام والمحاورات العرفيّة والعاديّة، الذي يقع في قبال عرف الشرع واللغة.

كما أنّ المراد من عرف اللغة، استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.

وعليه، لا يغدو المراد من العرف ـ الذي يقع مَقْسَماً لهذه الأقسام الثلاثة ـ العرف الاصطلاحي الذي هو في واقعه قسيم للشرع واللغة لا مَقْسَم.

دور العرف في الاجتهاد الفقهي

الذي يتجلّى لنا من مراجعة موارد استعمال العرف في ((السرائر)) أن دور العرف ونشاطه عند ابن إدريس ينحصر في عملية الاستنباط بمجال تحديد الموضوعات، ومن هنا يقدّم العرف مساعداته للمجتهد الفقيه في ميدان تحديد

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٥٧٧، قال: ((... والأمر في عرف الشرع الوجوب)).

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢٨، قال: ((... والنهي.. يقتضي التحريم في عرف الشريعة)).

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٩، قال: ((... قال محمد ابن إدريس: العرف الشرعي ـ وهو القرآن ـ هو الذي سمّاه لحماً، وإن كان في عرف الاستعمال والعادة لا يسمّى لحماً)).

مصاديق العناوين والخطابات الشرعية وحدودها ودوائرها، أمّا في مجال الأحكام وصيرورتها وتغيّرها فلا دور للعرف أصلاً.

ونشير هنا إلى نماذج عدّة من أدوار العرف وتأثيره في مجال موضوعات الأحكام الشرعيّة من وجهة نظر ابن إدريس:

١ ــ مرجعيّة العرف في تعيين مفهوم الخطابات الشرعيّة

قد نواجه في الكتاب والسنّة خطابات لم يرد في الشريعة بيان لها، وهنا يكون العرف هو المرجع لتعيينها وتقييدها، تماماً كما يقول ابن إدريس في مباحث إحياء الموات: ((*وإذا أذن واحدٌ من الأئمة عليهم السلام، لغيره في إحياء ميت، فأحياه، فإنّه يملكه، فأمّا من يحييه بغير إذنه، فإنه لا يملك به، حسب ما قدّمناه، وأمّا ما به يكون الإحياء، فلم يرد الشرع ببيان ما يكون إحياءً دون مالا يكون، غير أنّه إذا قال النبي صلى الله عليه وآله: من أحيا أرضاً فهي له، ولم يوجد في اللغة معنى ذلك، فالمرجع فيه إلى العرف والعادة، فما عرفه الناس إحياءً في العادة كان إحياءً، وملك به الموات*))[1].

وهكذا يصرّح الحلّي في مباحث الوقف بأنّه كلّما ورد الخطاب مطلقاً، ولم يكن في البَيْن آيةٌ أو رواية قطعيّة أو إجماع أو دليل أصلٍ، فإنّه لابد من الحمل على وفق العرف، وعلى هذا الأساس، يذهب ابن إدريس في حكم ما إذا وقف شخص وقفاً ما على قبيلته، إلى أنّ نظر العرف هو الشمول فقط لأفراد القبيلة، لا كلّ من تكلّم بلغته أو تحدّث بنفس حديثه[2].

٢ ــ تعيين مصاديق موضوعات الأحكام

ويظهر للعرف دور آخر في ميدان تحديد مصاديق موضوعات الأحكام، ذلك أنّ الحكم ربما يأتي في الكثير من الأحيان كلّياً مرسلاً، مما يجعل مسؤوليّة تحديد

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٤، وراجع: ج٢، ص٥٨٣.

مصداقه في عهدة العرف.

وهناك العديد من نماذج هذا الدور مما جاء في كتاب ((السرائر)) منها: السجود على ما تنبته الأرض في صورة ما إذا لم يكن من المأكول أو الملبوس، فإنّ هذا السجود جائز، إلاّ أنّ مصداق المأكول والملبوس إنما يرجع فيه إلى تحديد العرف ورأيه[(١)].

وهكذا الحال مع تعيين انخفاض أو علوّ مكان الإمام أو المأموم في صلاة الجماعة، فإنّ تعيين مصداق ذلك خارجاً يكون بيد العرف[(٢)]، ومثل ذلك الحكم بحلّية صيد الكلب المعلَّم، إذ إنّ تحديد عنوان الكلب المعلّم وأنّه على أيّ حيوان يصدق في الخارج أمرٌ يُرجع فيه إلى العرف وأهله[(٣)].

مراتب الأعراف عند التعارض

ومن الموضوعات الهامّة التي حظيت بعناية مميّزة في سرائر ابن إدريس مما يتعلّق بالعرف، مسألة مراتب الأعراف وموقعيّاتها عند الاختلاف والتعارض، إنّ التعارض بين أنواع العرف ليبدو لنا جليّاً ممكناً عندما نحاول حمل عنوان أو خطاب مطلقٍ على أعراف متعدّدة مختلفة.

وعندما نراجع الأقسام التي ذكرناها سابقاً للعرف، يظهر معنا أنّ تعارض الأعراف ظاهرة يمكن تصوّرها على أنحاء عدّة، نبرزها في سياق عرضنا لنظريات

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٨، قال: ((... إن السجود لا يجوز إلاّ على الأرض أو ما أنبتته الأرض ما لم يكن مأكولاً أو ملبوساً بمجرى العادة)).

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٢، قال: ((... فإن كان أعلى منه بشيء يسير لا يعتدّ بمثله في العرف والعادة..)).

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٨٣، قال: ((... حتّى يقال في العادة: إنّه معلّم))، وانظر أيضاً: ج١، ص٩٢، وج٢، ص١٠٩، ٤٣٨، وج٣، ص٥٦ و..

ابن إدريس في هذا المجال.

١ ـ تعارض العرف الشرعي مع العرف اللغوي

كلّما كان العرف الشرعي في خطاب مطلق موجوداً وكان إلى جانبه عرف لغوي قدّم العرف الشرعي ـ عند ابن إدريس ـ على العرف اللغوي، لأنّ الأوّل عرف عارض على العرف الثاني، فيكون مقدَّماً عليه، بل وناسخاً له، وهذا ما حصل في إحدى مسائل النكاح، حينما أطلق الشيخ الطوسي لفظ النكاح على العقد وعلى الوطء غير المشروع، فإن ابن إدريس ينتقد خطوة الطوسي هذه بالقول: ((*وهذا تمسّك ببيت العنكبوت، لأنّه لا خلاف أنّه إذا كان في الكلام عُرفان: عرف اللغة، وعرف الشرع، كان الحكم لعرف الشرع، دون عرف اللغة، ولا خلاف أنّ النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقةً، وهو الطاري على عرف اللغة، وكان ناسخاً له، والوطء الحرام لا ينطلق عليه في عرف الشرع اسم النكاح بغير خلاف*))[1].

وهكذا يصرّح الحلّي في كتاب الأيمان بالقول: ((*... فإذا طرأ عرف الشرع على عرف اللغة أو الاستعمال، كان الحكم له، والمرجع إليه، دون العرفين، بغير خلافٍ من محصّلٍ لأصول الفقيه*))[2].

ويذهب ابن إدريس إلى حمل اللفظ على معناه الشرعي عند الإطلاق وعدم القرينة عندما يكون لهذا اللفظ معنى لغوي موضوع له، كما يكون له ـ بَعد ذلك ـ معنى شرعي مختصّ به، ومن أمثلة ذلك كلمة ((الصيام)) التي وضعت في اللغة للإمساك عن أيّ شيء إلاّ أنّها اكتسبت في عرف الشرع معنى جديداً هو الإمساك عن أشياء خاصّة محدّدة، كما ومن أمثلة ذلك أيضاً كلمة ((الصلاة)) التي وضعت في اللغة لمطلق الدعاء إلاّ أنّها غدت في عرف الشرع مستعملةً في أفعال خاصة محدّدة[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٤، وانظر: ج٢، ص٦١٩.

٢ ـ تعارض العرف الشرعي مع عرف العادة

وهنا يكون عرف الشرع هو المرجع أيضاً في تعيين العنوان أو الخطاب المطلق. أمّا مع عدم وجود عرفٍ شرعيّ فإنّ هذه المرجعيّة تتحوّل إلى عرف العادة، وفي هذا يقول ابن إدريس في بحث اللقطة: ((*فإن جعل جُعلاً على ردّه، ولم يقدّر الجُعل بتقدير، وأطلق ذلك، عاد إطلاقه إلى عرف الشرع، وتقييده يحمل عليه، فإن كان عبداً أو بعيراً في المصر، كان جُعله ديناراً، يجعل صاحبه، وإطلاقه، وإن كان خارجاً من المصر، فأربعة دنانير، قيمتها أربعون درهماً فضّة، وفيما عدا العبد والبعير ليس فيه شيء موظّف، ولا تقييد عرف الشرع يرجع في إطلاقه إليه، بل يرجع فيه إلى عرف العادة والزمان، حسب ما جرت في أمثاله...*))[(١)].

وفي بحث مهر المرأة المطلقة التي لم تقارب، يستند الحلي في صورة عدم تعيين مهرها إلى الآية ٢٣٦ من سورة البقرة[(٢)]، معلّقاً بالقول: ((*فالمرجع في ذلك إلى العرف، لأنّ الخطاب إذا أطلق، رجع في تقييده إلى عرف الشرع إن وجد، وإلاّ يرجع إلى عرف العادة إن وجد، وإلاّ يرجع إلى عرف اللغة، فالمتقدّم عرف الشرع..*))[(٣)].

٣ ـ تعارض العرف اللغوي مع عرف العادة

والذي يبدو لنا في هذه الحالة أنّ كلمات ابن إدريس نفسها مشوبة بالتعارض من حيث تقديم عرف العادة على عرف اللغة أو العكس[(٤)]، فقد لاحظنا في النص الأخير الذي نقلناه عنه أنّه يرى تقديم عرف العادة على عرف اللغة، إلاّ أنّه يقول

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٩.

(٢)﴿...وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾.

(٣) السرائر، ج٢، ص٥٨٣.

(٤) يفهم من موارد متعدّدة لاستعمال العرف عند ابن إدريس بشكل مطلق أنّ مراده منه عرف العادة.

في موضع آخر: إنّه كلّما قال النبي ﷺ: الأرض لمن أحياها، ولم يكن بين أيدينا معنى لكلمة ((الإحياء)) في اللغة كان مرجعنا في ذلك العرف والعادة[١]، وهذا الكلام من الحلّي يعني أنّه يرجع إلى عرف العادة حيث لا يكون لعرف اللغة وجود.

من جهةٍ أخرى، يبدو من ابن إدريس في مباحث الحدود أنّه يرى تقديم عرف العادة على عرف اللغة، ففي مسألة إقامة الحدّ، يعتقد الحلّي بوجوب حضور ثلاثة أشخاص على الأقل، مستدلاً على ذلك بالقول: ((*ثم الذي أقول في الأقل: إنّه ثلاثة نفر، لأنّه من حيث العرف دون الوضع، والعرف إذا طرأ، صار الحكم له، دون الوضع الأصلي، وشاهد الحال يقتضي ذلك أيضاً*))[٢].

خلاصة واستنتاج

وهكذا نخرج من استعراض مباحث تعارض الأعراف بهذه النتيجة، وهي أن المرجع الأوّلي في الألفاظ المرسلة والخطابات المطلقة هو عرف الشرع، ثم يتلوه عرف العادة، ومن بعده عرف اللغة.

وعليه، يكون عرف الشرع مقدّماً على عرف العادة وعرف اللغة، كما يكون عرف العادة مقدّماً على عرف اللغة.

---

(١) السرائر، ج٢، ص٣٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٥٤.

المقالة الرابعة

الدراسات الرجاليّة والحديثيّة

شرعيّة النصّ ومبرّرات وجوده

تمهيد

قبل الحديث عن الدراسات الرجالية والحديثيّة عند ابن إدريس في ((السرائر)) من الضروري ـ بدايةً ـ تعريف علمي الرجال والدراية (الحديث):

أ ـ تعريف علم الرجال: هو علم يبحث عن أحوال رواة الحديث من ناحية العدالة، والوثاقة، والضعف و..[1].

ومن هذا التعريف يُعلم أنّ هذا العلم مختصّ بدراسة سلسلة أسانيد الحديث، دراسة مركّزة على الرواة أنفسهم، ومن ثم لا يكون له أيّة علاقة بالحالات العارضة على سند الرواية أو متنها.

ب ـ تعريف علم الدراية: وعلى خلاف تعريف علم الرجال المتفّق عليه بين علماء الرجال، كانت لعلم الحديث والدراية تعريفات مختلفة، يمكننا هنا ذكر ثلاثة منها على سبيل الإيجاز والاختصار:

---

(١) انظر: جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، ص١٦، وراجع له أيضاً: كلّيات في علم الرجال، ص١٦.

١ ـ علم يبحث عن متن الحديث.

٢ ـ علم يبحث عن متن الحديث والحالات العارضة على السند، مثل تقسيمه إلى صحيح، وموثّق، وضعيف و.. [١].

٣ ـ علم يبحث فيه فقط عن أحوال سند الحديث وعوارضه [٢].

والذي يبدو لنا أنّ التعريف الثاني يمتاز عن التعريفين الآخرين بأنّه أكثر جامعيةً وكمالاً، ومن هنا سوف نعتمد مضمونه، لنقوم ـ على أساسه ـ بدراسة المباحث الرجالية والحديثية في كتاب «السرائر»، لنلاحق عن كثب أفكار الحلّي وآراءه في هذه المجالات أيضاً.

رجاليّات ابن إدريس الحلّي

يمتاز كتاب السرائر ـ وهو كتاب فقهي ـ باشتماله على موضوعات وإثارات وأفكار رجاليّة، فعندما يتعرّض ابن إدريس للحديث عن روايةٍ من الروايات فإنه يشير إلى بعض ما يتعلّق برواة هذه الرواية، سيما على نظريته الخاصّة المعروفة في إنكار حجيّة خبر الواحد، إن الحلّي ـ إضافة إلى كون الخبر واحداً، ومن ثَمّ غير حجّةٍ عنده ـ يلاحظ عليه اشتماله على رواة غير معتبرين، مما يجعله يهتم اهتماماً خاصّاً بدراسة السند مما نشير إليه في النقاط التالية:

١ ـ الرواة السنّة

لا يعتبر ابن إدريس روايات الرواة السنّة معتبرةً بشكل عام، حتى لو كانت رواياتهم هذه عن أئمة أهل البيت عليهم السلام. ونشير هنا إلى الرواة المنتمين إلى المذهب السنّي من وجهة نظر الحلّي، وما سجّله الحلّي من إثارات رجاليّة حولهم

---

(١) الشهيد الثاني، الدراية، ص٥، وبهاء الدين العاملي، الوجيزة، ص١، وجعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، ص١٤ و١٥.

(٢) آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج٨، ص٥٤.

على الشكل التالي:

أ ـ **السكوني**: ذكر ابن إدريس السكونيَّ أربع مرات في سرائره ، مشيراً إلى بعض النقاط حوله، وقد كان يعتقد بأنّ السكوني رغم روايته عن الإمام الباقر عليه السلام[١] ، إلاّ أنّ رواياته غير معتبرة، انطلاقاً من انتمائه إلى المذهب السنّي، إنه يكتب حوله قائلاً: ((*إسماعيل بن أبي زياد السكوني ـ بفتح السين ـ منسوب إلى قبيلة من العرب، عرب اليمن، وهو عامي المذهب بغير خلاف، وشيخنا أبو جعفر موافق على ذلك، قايل به، ذكره في فهرست المصنّفين، وله كتاب يعدّ في الأصول، وهو عندي بخطّي كتبته من خطّ ابن أشناس البزاز، وقد قرئ على شيخنا أبي جعفر، وعليه خطّه إجازةً وسماعاً لولده أبي علي، ولجماعة رجال غيره، فإن كان شيخنا أبو جعفر عاملاً بأخبار الآحاد، فلا يجوز له أن يعمل بهذه الرواية إذا سلّمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليمَ جدل، على ما يقترحه وذكره في عدّته*))[٢] .

ويكتب الحلّي ـ معترضاً على عمل الشيخ الطوسي بروايات السكوني ـ فيقول: ((*هو عامي المذهب، ليس من جملة الطائفة، وهو غير عدل عنده، بل كافر، فكيف اعتمد على روايته، وهو لا يقول بذلك؟!*))[٣] .

ب ـ **حفص بن غياث القاضي**: ويعتبره ابن إدريس سنّي المذهب، مانعاً من الرجوع إلى روايته[٤] .

---

(١) السرائر، ج٢، ص٣٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٠. وكما بدا، فإن الحلّي يرفض اعتبار روايات السكوني لأجل كونه سنّي المذهب، مظهراً تعجّباً من اعتماد الشيخ الطوسي على رواياته، إلاّ أنّه مع ذلك نجده يستند إلى رواية عن السكوني في ج٢ من السرائر، ص١٩٦.

(٤) السرائر، ج١، ص٣٠٠.

ج ، د ـ الحكم بن عتبة وأبو البختري وهب بن وهب: ويصرّح الحلّي بانتماء هذين الشخصين إلى المذهب السنّي، كما يخبرنا عن كون أبي البختري قاضياً أيضاً[(١)].

٢ ـ الرواة الفطحيّون

يتّخذ ابن إدريس اتجاهاً مفرطاً في موقفه من المذهب الفطحي، إذ يرى أن الفطحيّة ملعونون، لا يعتقدون بالحقّ، بل هم معاندون وكافرون، ومن هنا يسحب الحلّي الاعتبار من رواياتهم فلا يراها حجّة.

ويمكننا أن نستعرض من بين الرواة الفطحيّين ممّن جاء ذكره في كتاب ((السرائر)) الأسماء التالية:

أ ـ عمّار بن موسى الساباطي: يكتب عنه الحلّي قائلاً: ((*وعمار هذا فطحي المذهب كافر ملعون*))[(٢)].

ب ، ج ـ سماعة وزرعة: يقول ابن إدريس ناقداً كلام الشيخ الطوسي في كتابه الاستبصار: ((*ومن العجب أنّه يخصّص العموم في استبصاره بخبر سماعة الذي رواه زرعة، وهما فطحيان، فإن كان يعمل بأخبار الآحاد فلا خلاف بين من يعمل بها، أنّ من شرط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً، والفطحي كافر، فكيف يعمل بخبره، ويخصّص بخبره العموم المعلوم؟!*))[(٣)].

د ـ جعفر بن سماعة: ويعدّ الحلّي رواياته أضعف ما هناك من أخبار آحاد، معلّلاً ذلك بالقول: ((*وهو من أضعف أخبار الآحاد، راويه جعفر بن سماعة، وهو فطحي المذهب*))[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٧، وج٢، ص٥٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٥ ـ ٦٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٥.

هـ ـ رفاعة: ويبدي ابن إدريس نظره حوله بالقول: ((*فأمّا الرقاع، والبنادق، والقرعة، فمن أضعف أخبار الآحاد، وشواذّ الأخبار، لأنّ رواتها فطحيّة ملعونون، مثل زرعة ورفاعة وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما اختصّا بروايته، ولا يعرّج عليه، والمحصّلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه، إلّا ما اخترناه..*))[1].

و ـ يشير الحلّي في مسألة ميراث المملوك إلى رواية مرسلة عن طريق عبدالله بن بكير ويقول: ((*وراويه عبدالله بن بكير، وهو فطحي المذهب، وقد قلنا ما عندنا في ذلك، فلا وجه لإعادته*))[2].

ز ـ الحسن بن فضّال: يشير ابن إدريس إلى روايةٍ عن الحسن بن فضّال، معلّقاً عليها بالقول: ((*وراوي أحدهما فطحي المذهب، كافر ملعون، مع كونه مرسلاً، وهو الحسن بن الفضّال، وبنو فضّال كلّهم فطحيّة، والحسن رأسهم في الضلال*))[3].

٣ ـ الرواة المجهولون

يذهب ابن إدريس ـ مثله في ذلك مثل سائر الرجاليّين ـ إلى عدم حجيّة روايات الرواة المجاهيل من أمثال طريف الأكفاني، وهذيل بن شرحبيل، بانياً على عدم الاعتماد على روايات المجاهيل[4].

٤ ـ الرواة الإماميّون المذمومون

ويواصل ابن إدريس منهجه الرجالي، فلا يعتني بروايات الرواة الإماميّين الذين ورد ذمّهم من جانب الأئمة عليهم السلام، تماماً كما فعل مع روايات يونس بن عبدالرحمن، حيث اعتبرها فاقدةً للحجيّة، فترك العمل بها قائلاً: ((*وهذا الرجل*

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٣١٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٥٢.

[يونس] عند المحقّقين لمعرفة الرواة والرجال غير موثوق بروايته، لأنّ الرضا عليه السلام كثيراً يذمّه، وقد وردت أخبار عدّة بذلك))[1].

حديثيّات ابن إدريس الحلّي

عرفنا فيما أسلفنا في مقدّمة البحث حول تعريف علم الدراية، أنّ هذا العلم يطال مجالين أساسيين هما: الحالات العارضة على الحديث، وعلى متنه أيضاً، وما يميّز كتاب ((السرائر)) مساهمته في الحديث عن المجالين معاً، حيث أثار بعض القضايا المتفرّقة في كلّ منهما، نسردها على الشكل التالي:

١ ـ الحالات العارضة على الحديث

أ ـ الإسناد: يرى ابن إدريس أنّ من جملة شروط اعتبار الحديث أن يكون مسنداً، ولهذا أسقط الحجيّة عن الروايات المرسلة، فعدّ أخبار الآحاد المرسلة التي اجتمع فيها وصف ((الخبر الواحد)) ووصف ((الإرسال)) من أضعف الروايات[2].

ب ـ العدالة: ومن شروط اعتبار الحديث عند الحلّي عدالة الراوي[3]، وعلى هذا الأساس ردّ ابن إدريس روايات الرواة السنّة والفطحيين انطلاقاً من اعتقاده ـ وفق رأيه الخاص ـ بكفرهم.

ج ـ عدم مخالفة أصول المذهب: من جملة المباني الفقهية لابن إدريس ما يسميه هو: مقتضيات أصول المذهب، ممّا سنأتي على شرحه مفصّلاً في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى، إنه يرفض الرواية التي تخالف ما يسمّيه ((أصول

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٤، وقد أشرنا إلى ما ذكره الحلّي أيضاً من قضايا رجاليّة ـ عدا ما أسلفناه ـ عند الحديث عن كتاب مستطرفات السرائر، حينما أفردنا الحديث عنه.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٣، وراجع: ج٢، ص٥٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٦، يقول: ((.. فلا خلاف بين من يعمل بها [أخبار الآحاد] أنّ من شروط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عادلاً)).

المذهب)) ويراها غير قابلة للاعتماد عليها، إنه يقول في نقده للرواية التي تدلّ على جواز طلاق الذكر البالغ من العمر عشرة سنوات: ((*والأولى ترك العمل بهذه الرواية، لأنّها مخالفة لأصول المذهب، والأدلّة المتظاهرة..*))[١].

د ـ ضرورة اتّحاد طريق الرواية وألفاظها: يذهب ابن إدريس إلى أنّه إذا كان للرواية طريق واحد لا أكثر، إلاّ أنّها جاءت في منقولات متعدّدة في حالة اختلافٍ لألفاظها، فإنّ اختلاف نصّ الرواية مع وحدة طريقها دليلٌ على ضعف الرواية نفسها.

يقول الحلّي في كتاب الإرث ناقداً روايةً لابن عباس: ((*لأنّ أوّل ما فيها أنّ الخبر المروي عن ابن عباس لم يروه أحد من أصحاب الحديث، إلاّ من طريق ابن طاووس، ومع هذا فهو مختلف اللفظ، فروي على ما تقدّم، وروي: فلا ولي عصبة ذكر، وروي: فلا ولي رجل ذكر، وكلّ عصبة، واختلاف لفظه مع اتحاد طريقه، دليل ضعفه..*))[٢].

هـ كون الرواية مقبولةً عند راويها: يذهب ابن إدريس إلى أنّ الرواية عندما لا تكون مقبولةً عند راويها نفسه، فإنّ ذلك ممّا يبعث على القدح فيها والتجريح، وانطلاقاً من هذا المبنى يعالج الحلّي إحدى الروايات الدالّة على التوريث بالعصبة، فيرى أنّ راويها نفسه ـ وهو عبدالله بن عباس ـ لم يكن قائلاً بهذا الإرث أصلاً، ومن ثم تغدو الرواية ـ عند ابن إدريس ـ ضعيفة لا يُعتمد عليها[٣].

و ـ عدم إعراض الأصحاب عن الرواية: يُسقط ابن إدريس الرواية التي يُعرض الأصحاب عن العمل بها، ففي بحث غسل الميّت يردّ الحلّي روايةً كان قد

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٩٣، وأيضاً: ج٣، ص٣٣، ١١٣، ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ((... على أنّ مذهب ابن عباس في نفي التوريث بالعصبة مشهور، وراوي الحديث إذا خالفه كان قدحاً في الحديث...)).

استند إليها الشيخ الطوسي، تدلّ على وجوب توضية الميت قبل غسله، فيقول: ((... *[قال الطوسي]: فمن عمل بها كان جائزاً، غير أنّ عمل الطائفة على ترك العمل بذلك، لأنّ غسل الميّت كغسل الجنابة، ولا وضوء في غسل الجنابة.*

قال محمد بن إدريس: فإذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك، فإذن لا يجوز العمل بالرواية، لأن العامل بذلك يكون مخالفاً للطائفة، وفيه ما فيه))[1].

ز ـ عدم مخالفة الحديث للقرآن، والإجماع، والأخبار المشهورة والمتظاهرة: لا يعتبر الحلّي الروايات المخالفة للإجماع أو القرآن أو الأخبار المشهورة[2]، وربما عبّر ابن إدريس عن الكتاب، والإجماع، والسنّة بالأدلّة القاهرة، ليردّ الخبر المخالف لها[3].

ح ـ عدم كون الحديث خبر واحد: لا يرى ابن إدريس أخبار الآحاد الفاقدة للشاهد والقرينة حجّةً، وهو مبنى كانت له آثار ونتائج حاسمة وحسّاسة على مجمل المنهج الاجتهادي لابن إدريس، وهو المسؤول ـ إلى حدّ كبير ـ عن امتياز فقه الحلّي عن فقه من سواه من الفقهاء، وسوف ندرس هذا الموقف البنائي الهام للحلّي بشكل مفصّل في الفصل الرابع، إن شاء الله تعالى.

الأخبار المعتمدة عند ابن إدريس

رغم الرؤية الخاطئة التي تذهب إلى اعتبار ابن إدريس فقيهاً معرضاً بالكلّية عن أخبار أهل البيت عليهم السلام، ورغم إنكاره حجيّة أخبار الآحاد بلا قرينة، إلاّ أنّ الحلّي بقي يؤمن ببعض الفئات من النصوص الحديثية، موظّفاً إيّاها في مناهجه الاجتهادي، وهي:

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٩، يقول: ((وأمّا ما يوجد في الروايات والأخبار... لم يجب الالتفات إليه فيما يدلّ القرآن والإجماع والأخبار المتظاهرة والمشهورة على خلافه)).

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص٦٣٩.

١ ــ الأخبار المتواترة:

يعتقد الحلّي بيقينيّة الأخبار المتواترة، وقد استدلّ - عمليّاً - في فروعٍ فقهيّة كثيرة[(١)] بالتواتر الأخباري، وذلك لدى إشارته لبعض الأحاديث المتواترة[(٢)].

٢ ــ الأخبار المتفق والمجمع عليها:

يذهب ابن إدريس إلى اعتبار الخبر الذي يتّفق علماء الإماميّة على العمل به وينعقد إجماعهم على ذلك، بل إنه يفتي على أساس هذا الخبر ويعمل وفقه، وقد صرّح هو نفسه في ((السرائر)) في مواضع متعدّدة بذلك[(٣)].

٣ ــ الأخبار الموافقة للأدلّة المعتبرة:

يرى ابن إدريس أنّه كلّما دلّ دليل معتبر على مضمون خبرٍ من الأخبار غدا هذا الخبر معتبراً تلقائياً، ومراده من الدليل المعتبر كلّ من الكتاب، والسنّة المتواترة، والإجماع[(٤)].

٤ ــ الأخبار المستفيضة:

يستنتج من بعض كلمات ابن إدريس أنه يرى حجيّة الأخبار التي تبلغ في نقلها حدّ الاستفاضة[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٦، وج٢، ص٥٥٣.

(٢) راجع: السرائر، ج١، ص١٣٥، ٥١٦، ٥٢٢، ٦٠٧، ٦٣٠، ٦٤٤، وج٢، ص٨٩، ٩٠، ٩٥، ١٠٣، ١٣١، ٢٢٦، ٢٣٩، ٤٠٩، ٤٣٦، ٥١٦، ٥٩٣، ٦٢٥، ٦٦٩، ٧١٨، ٧٣٣، وج٣، ص١١٠، ١١٤، ١٨٩، ٢٥٨، ٣٣٠، ٣٧٠، ٣٨٧، ٣٨٩، ٤٢٠، ٤٣١، ٥١٥.

(٣) لمراجعة بعض النماذج، انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٠٧، ٢٢١ ـ ٢٢٢، ٥٨٦، وج٢، ص١٩٧، ٢٠٠، ٣٤٠، ٤٣١، ٦٧٩، وج٣، ص٢١، ٢٥، ٣٢٠ ـ ٣٢١، ٣٢٤، ٣٤٤، ٤٦٢، ٤٨٥، ٥٢٠.

(٤) ومن ذلك ما يقوله الحلّي بعد نقله رواية عن عبدالرحمن بن سيابة: ((وروى هذا الحديث غير متواتر، فإن كان عليه إجماع منعقد رُجِع إليه، أو دليل سوى الإجماع عوّل عليه)) السرائر، ج٢، ص٢٠٠.

(٥) جوّز الحلّي إقامة الحدّ على العبد في زمان الغيبة مستدلاً بقوله: ((لما قد ورد في العبد من الأخبار واستفاض به النقل بين الخاص والعام)). المصدر نفسه، ص٢٤.

٢ ـ الحالات العارضة على متن الحديث أو من نقد السّند إلى نقد المتن

لم يقتصر كلام ابن إدريس في مجال علوم الحديث والدراية على الحالات العارضة على الحديث نفسه، بل تعدّاه للحالات العارضة على متن الحديث أيضاً، كما نلاحظه لدى تصفّح كتاب ((السرائر)).

ونحاول هنا، استحضار عيّنة دالّة جاءت في باب نوادر القضاء في ذيل حديث لمحمد بن إسماعيل ننقلها مع الحديث نفسه:

محمد بن إسماعيل عن جعفر بن عيسى قال: ((*كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، المرأة تموت فيدّعي أبوها أنّه أعارها بعض ما كان عندها من متاع وخدم، أيقبل دعواه بلا بيّنة أم لا تقبل دعواه إلّا ببيّنة؟ فكتب إليه: يجوز بلا بيّنة*))[1].

ويحاول ابن إدريس ردّ هذا الحديث بإثارة إشكاليّات عدّة في وجهه:

١ ـ إنّ هذا الخبر، خبر واحد، وخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً.

٢ ـ إن كاتب الحديث وراويه لم يسمعه من الإمام عليه السلام، ولم يقم عنده شهود على أنّ هذا الكلام هو كلام الإمام عليه السلام، ولا يمكن الاعتماد على المكاتبات وما هو مسطور في الرسائل، ذلك أنّه من الممكن أن يكون قد وقع تلاعب في الخطّ.

٣ ـ لا دلالة في الحديث على أنّ أب المرأة ادّعى الأمتعة والخدم كلّهم، وإنما تدلّ على أن دعواه كانت في البعض.

٤ ـ إنّ هذه الرواية تخالف أصول المذهب وإجماع المسلمين، ذلك أنّه لا يحوّل المال إلى المدّعي بمجرّد ادعائه، بل إنّ الأصل يقتضي براءة الذمّة، وإخراجُ المال من يد المستحقّ له يحتاج إلى دليل، وإذا رجعنا إلى النصّ القرآني وجدناه يقرّ بوراثة الزوج من زوجته بعد وفاتها، ولا يمكننا رفع اليد والتخلّي عن النص القرآني بأخبار آحاد.

٥ ـ لم ينقل هذا الحديث سوى عدد محدود من أصحابنا الإماميّة، وعندما نقلوه نقلوه في باب النوادر، ومقتضى كلام الشيخ المفيد أنّ النوادر لا يمكن العمل

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٧.

وفقها، ولم يتعرّض لهذا الحديث الفقهاء الكبار البارزون من أمثال الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، وأمّا الشيخ الطوسي فقد أتى على ذكره في كتابين فقط من كتبه، على سبيل الإيراد للأخبار لا على وجه الاعتقاد بها والقبول، وإذا ما رجعنا إلى رأيه فيه في ((جواب المسائل الحائريات)) وجدناه ينصّ على تضعيفه.

وينهي الحلّي مسلسل الإشكالات هذا، دون أن ينهي البحث، بل يحاول أن يقرّ ـ جدلاً ـ بالرواية، فيأتي على ذكر توجيهين لها هما:

الأوّل: إنّ مراد الإمام هو الاستفهام الإنكاري، والذي حصل أن حرف الاستفهام في جملة ((أيجوز بلا بيّنة)) قد حذف.

الثاني: لعل المراد تقبيح ذلك الذي يجيز دفع الأموال إلى الأب بمجرّد الدعوى، وذمّه على حكمه هذا[1].

ورغم أنّ بعض الملاحظات السالفة الإشارة إليها ترجع إلى الحالات العارضة على الحديث، إلاّ أنّ هذا النقد على أيّ حال يحكي لنا عن عناية ابن إدريس بقضايا نقد المتن والحالات العارضة عليه.

ملاحظة: قام ابن إدريس في مواضع متعدّدة من كتابه بتحليل بعض الأحاديث ودراسة مضمونها تحت عنوان ((فقه الحديث)) و ((تحرير الرواية))، فكان يبيّن وجه الحديث والمراد منه، وهو ما يدلّنا على مدى تبحّر الحلّي ومهارته في قضايا الحديث متناً ودلالة، وهو تبحّر بلغ حدّاً لاحظنا معه الشيخ محمود الحمّصي يرجع إلى ابن إدريس أحياناً في فهم المراد من بعض الأحاديث، الأمر الذي يثير انبهاره وإعجابه بالأجوبة الواضحة والجامعة التي يقدّمها ابن إدريس في هذا المجال[2].

---

(١) السرائر، ج٢، ص١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩٠ ـ ١٩١، ولمزيد من الاطّلاع على بعض هذه المواضع التحليليّة للأحاديث يراجع: المصدر نفسه، ص١٣٠، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٥، ٢٣٦، ٤١٢، ٥٥٨.

المقالة الخامسة

الفقه المقارن أو فقه الخلاف[1]

قراءة شموليّة لمدارس الفقه الإسلامي تتجاوز الإطار المذهبي

مدخل

نسعى في هذا البحث إلى تعريف الفقه المقارن أو ما يسمّى بفقه الخلاف، مقدّمةً للإجابة عن تساؤلات ثلاثة رئيسية في هذا المجال هي:

أ ـ هل كانت لدى ابن إدريس في ((السرائر)) ميول نحو فقه الخلاف أم لا؟

ب ـ على تقدير تقديم جواب إيجابي عن السؤال الأوّل، يطرح التساؤل الثاني نفسه وهو: ما هي المنافذ والآليّات التي انتهجها الحلّي في استعراضه فقه أهل السنّة؟

ج ـ ما هي العوامل والدوافع التي حثّت الحلّي على الخوض في غمار فقه الخلاف ونقل آراء فقهاء السنّة في دراساته الفقهية؟

وبدايةً، نقصد بالفقه المقارن، ذاك العلم الذي يحاول جمع آراء فقهاء المذاهب الإسلاميّة في موضوع واحدٍ وفقاً لنظريتين عامّتين، أو هو العلم الذي يقوم بذلك ممارساً ـ معه ـ نقداً وتحليلاً لها.

---

(١) أدرجنا مباحث الفقه المقارن في القسم غير الفقهي من كتاب السرائر بانين في ذلك على شيء من التسامح، لأنّ مباحث الفقه المقارن تعدّ اليوم انشعاباً من انشعابات الدرس الفقهي عموماً.

السرائر ومنحى الفقه المقارن

كانت في أوساط القدماء من الفقهاء اتجاهات ميّالة لفقه الخلاف عموماً، حيث يعدّ كتاب ((الخلاف)) للشيخ الطوسي من أهمّ المصادر الشيعية القديمة في هذا المجال، ذلك أنّ عصره كان زاخراً بالأرضيات المتوافرة لخلق مناخ تلتقي فيه الأفكار والآراء وتتضارب، وقد استمّر هذا الوضع حقبة زمنية هامة بعد وفاة الطوسي، فدوّنت مصنّفات فقهيّة بعد عصره اعتمدت نقل آراء الفقه السنّي ودراستها[١].

وإذا ما تخطّينا ذلك، أمكننا الإشارة إلى كتاب ((السرائر)) لابن إدريس الحلّي، فرغم عدم وجود مباحث مستقلّة في هذا الكتاب تعالج موضوعات فقه الخلاف، إلاّ أنّ امتيازه يكمن في نقله آراءً غير شيعية ودراستها نقداً وتمحيصاً في مواضع متعدّدة غير قليلة[٢]، وهذا ما يسمح لنا بإدراجه في عداد تلك الكتب الفقهية المهتمّة بفقه الخلاف.

وثمّة شواهد في كتاب ((السرائر)) تدلّنا بوضوح على مدى الاطّلاع الواسع للحلّي بل إحاطته الشاملة بآراء فقهاء السنّة وفتاواهم، ومن جملة هذه الشواهد ما ينقله لنا عن اتفاقاتهم وإجماعاتهم، أو ما يذكره من بعض الأقوال الشاذّة عندهم في كتابه ((السرائر))، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في مسألة عدّة المرأة التي لا ترى الحيض، فقد نقل ابن إدريس رأي السيّد المرتضى معلّقاً: ((وبه قال جميع المخالفين))[٣]، وهكذا يبدو لنا ابن إدريس في نقل الأقوال الخاصّة أو الشاذّة في

---

(١) راجع: أبو المكارم بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع.

(٢) من نماذج ذلك، السرائر، ج١، ص١٤٠، ١٧٤، ٢٠٥، ٥٩٣ و...

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٣٢.

الفقه السنّي عندما ينقل في بحث المساقاة قولاً خاصاً بأبي حنيفة[(١)] ، وينقل الحلّي أيضاً في بحث شروط وجوب الحج قولاً لمالك[(٢)] ، وفي مسألة العدّة قولاً لداوود[(٣)] ، وفي مسألة تحمّل العاقلة لدية الخطأ المحض رأياً للأصمّ[(٤)] و.. .

كيف اهتمّ الحلّي بأقوال الفقه السنّي ونظريّاته؟

اعتمد الحلّي في وجه عام طريقين لنقل آراء فقهاء أهل السنّة هما:

١ ـ الاعتماد على النقل الفقهائي قبله

لقد وجدت بعض فتاوى الفقهاء السنّة طريقها إلى كلمات فقهاء الشيعة فنقلوها في كتبهم، لا سيما منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي، ومن هؤلاء شقّت هذه الآراء طريقها إلى السرائر.

ويصرّح الحلّي في مقدّمة ((السرائر)) باهتمامه البالغ بنقل آراء وأقوال الفقهاء من المذهب الإمامي، لا سيما آراء السيد المرتضى والشيخ الطوسي، ونظراً لنقل هذين الفقيهين البارزين آراء عديدة لفقهاء السنة في كتبهم، شقّت هذه الفتاوى طريقها إلى السرائر فنقلها لنا ابن إدريس أيضاً[(٥)].

٢ ـ الاعتماد على النقل المباشر

ولم يقف الحلّي عند النقل مع الواسطة لآراء فقهاء أهل السنّة، بل عمل هو نفسه على الرجوع إلى مصادر ذلك الفقه والنقل عنه مباشرةً، وقد جاء

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤١.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٥٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٣٤.

(٥) لبعض النماذج راجع: السرائر، ج١، ص١١٥، ٤٨٢، وج٢، ص٢٥١، ٢٩٧، ٤٠٦، ٤٥٢ و...

هذا النقل المباشر في كتاب ((السرائر)) منسوباً إلى عناوين عامّة لا تُذكر فيها أسماءٌ محدّدة، بل تورد الآراء تحت عنوان: ((المخالف))[1] و ((بعض المخالفين))[2] و ((المخالفين))[3] و ((مخالفي أهل البيت))[4]، لكن مع ذلك كان النقل يتناول الأسماء أحياناً بشكل محدّد وواضح.

ومن بين الفقهاء السنّة الذين نقل الحلّي آراءهم في ((السرائر)) نقلاً مباشراً أو عبر الواسطة يمكننا ذكر: الشافعي، أبي حنيفة، مالك، أبي يوسف، محمد، الطحاوي، عطاء، الزهري، الحسن، عكرمة، الأوزاعي، وداوود بن علي الإصفهاني، وقد كان الاهتمام الأبرز لابن إدريس في نقل آراء أئمة المذاهب السنيّة، لا سيما منهم محمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ).

الدوافع نحو الفقه السنّي

ولكي نجيب عن السؤال الثالث المتقدّم، يمكننا القول: إن الدوافع التي حرّكت الحلّي ناحية الفقه السنّي وفتح فقه الخلاف ونقل آراء فقهاء السنّة كان الاهتمام الذي أبداه فقهاء الشيعة السابقون عليه بفقه الخلاف، لا سيّما منهم السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، مما جعل اهتماماتهم هذه تنفذ بشكل غير مباشر إلى أولويّات الحلّي، فتدفعه لكي يبدي هو الآخر اهتماماً بالفقه المقارن وآراء فقهاء السنّة.

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦١، ٤٢٨، ٧٣٠، وج٣، ص٧٢، ٨٦، ٢٠٣، ٢٦٥، ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠٩، وج٣، ص٢٢٩، ٢٤٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٧٤.

وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نذكر عاملين أساسيّين دفعا ابن إدريس خاصّة للاهتمام بفقه الخلاف، رغم عدم تصريحه بهما في مطاوي كتاب ((السرائر)).

١ ـ فرز الفقه الشيعي عن الفقه السنّي

أبدى ابن إدريس الحلّي حساسيةً خاصّة إزاء احتمال اختلاط آراء الفقه الشيعي بآراء الفقه السنّي، لكي لا تتسرّب هذه الآراء وتنفذ إلى أعماق الفقه الشيعي فيتبنّاها فريق من علماء الشيعة، وسبب حساسيّته هذه راجع إلى رفض الفقه الشيعي بعض أسس الاستنباط في الفقه السني مثل القياس وغيره.

ولكي يحول الحلّي دون حصول هذا الامتزاج، ولكي يحقّق امتيازاً ورسماً لمعالم الفقه الشيعي تفصله عن غيره، اضطرّ لاستحضار آراء الفقه السنّي ليدلّل من خلال مقارنتها مع الفقه الشيعي على هذا التمايز ويؤكّد عليه، ومن أمثلة ذلك ما جاء في بحثه حول تطهير الأشياء المتنجّسة، حيث قال: ((*وليس لغلبة الظنّ هنا حكم، لأنّه مذهب أبي حنيفة، فإن وجد في بعض كتبنا وتصنيف أصحابنا شيء من ذلك، فإنّه محمول على التقية*))[(١)].

وقد اعتقد الحلّي أيضاً أنّ الشيخ الطوسي نفسه قد وقع تحت تأثير آراء الفقه السنّي، فأخذ بها ورحّب، وهو ما يذكره ابن إدريس عند حديثه عن مسألة قضاء الصوم بالنسبة للمجنون الأدواري، حيث ذهب الطوسي للقول بوجوب القضاء عليه، فعلّق الحلّي على ذلك بالقول: ((*وما ذكره [الطوسي] رحمه الله كلام المخالفين، فلا يظنّ ظانّ أنّه قوله واعتقاده، لأنّ هذا ينافي أصول المذهب*))[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٧.

٢ ـ أهميّة الإجماع والاتفاق في اجتهاد ابن إدريس

يمكن القول بأنّ ابن إدريس أبدى من نفسه اهتماماً بالغاً بالإجماعات والاتفاقات الواقعة بين الفقهاء كما تجلّى في ((السرائر))، لا سيما منها إجماعات الشيعة التي اعتبرها أدلّةً تفيد العلم ويحصل منها اليقين.

وعليه، يمكن أن ندّعي بأنّ الحلّي كان يسعى لاستحضار مواقف الفقه السنّي بأطيافه المختلفة عندما تكون آراء هذا الفقه متفقةً ورأيه وما عليه الفقه الشيعي، وما كان يدفعه لذلك أهميّة هذه الإجماعات عنده في عملية استنباط الحكم الشرعي[1].

---

(١) ومن أمثلة ذلك ما ذكره في مسألة بيع ثمرة النخل، حيث قال: ((وكذلك لا يجوز بيعها قبل أن تطلع سنتين بغير خلاف بيننا وبين المخالفين، وإنما يجوز عندنا خاصّة بيعها إذا طلعت قبل بدوّ الصلاح سنتين، وعند المخالفين لمذهب أهل البيت عليهم السلام لا يجوز)). السرائر، ج٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠، وكذا ما يقوله في مسألة نذر المطلق: ((وأمّا المطلق بأن يقول: لله عليّ أن أتصدّق بمال أو أحجّ أو أصوم ونحو هذا نذر طاعة ابتداء بغير جزاء، فعندنا يلزمه، وعند الأكثر، وذهب بعض المخالفين..)). المصدر نفسه، ج٢، ص٥٨.

المقالة السادسة
الدراسات الكلاميّة
ودور المنظومات العقائدية في الاجتهاد الفقهي

تمهيد

يدور علم الكلام حول المسائل المتعلّقة بأصول العقائد، فيغدو بذلك على علاقة متينةٍ وارتباط عن قُرْب بالبحث الفقهي، فبعض الفروع الفقهية ذات جذور كلاميّة، ومن هنا لا يصبح الاجتهاد سليماً ولا يكون قويماً إلاّ بمعرفة المبادئ الكلاميّة والأسس العقيديّة.

ومن خلال ذلك، نلاحظ أنّ الفقهاء الذين كانوا ميّالين لدراسة الموضوعات الكلامية كانوا يوظّفون كلاميّاتهم في عملية الاجتهاد الفقهي، وهذا ما يفرض في المقام تساؤلاً جوهرياً وهو: هل كانت لابن إدريس متابعات كلامية أو اهتمامات؟ وهل وظّف الحلّي مبانيه الكلامية في الاجتهاد الفقهي؟ أم أنّه لم يكن يولي الدرس الكلامي أهميّةً تذكر، ولم يوظّف كلاميّاته ـ نتيجة ذلك ـ في الاجتهاد أبداً؟ وإن أخذنا جواباً إيجابياً عن تساؤلنا هذا، انتصب أمامنا سؤال آخر وهو: ما هي المسائل الكلامية والبناءات العقدية التي استخدمها الحلّي في اجتهاده الفقهي؟

إن ما تعطيه مراجعة كتاب ((السرائر)) مراجعة تحليليّة، بل ومجمل النتاج الفكري لابن إدريس أنّه لم يكن ـ كمن سبقه من الفقهاء البارزين من أمثال المفيد والمرتضى والطوسي ـ مهتمّاً بالدرس الكلامي، وإنّما كان الهمّ اللغويّ والأدبيّ يشغل

ما تبقى عنده من اهتمامات بعد الهمّ الفقهي، وشاهدنا على دعوانا هذه، إجراء مقارنةٍ بين الموضوعات اللغويّة التي استبطنها كتاب ((السرائر))، والموضوعات الكلامية التي اشتمل عليها، حيث يظهر لنا بوضوح أن حجم المتابعة اللغوية كان أكبر بكثير من حجم الإثارات الكلاميّة التي تعرّض لها، لا بل يمكن القول: إنّهما غير قابلين للمقارنة أصلاً.

لكن مع ذلك كلّه، لم يخلُ كتاب ((السرائر)) من إثارات كلاميّة، بل لقد اعتمد ابن إدريس أحياناً على مباني كلامية لإقامة الدليل على فرع فقهيّ هنا وهناك، كما أتى أحياناً ـ نتيجة مناسبةٍ من المناسبات ـ على عرض أفكار كلاميّة عندما كان بصدد بحث فرعٍ فقهيّ.

بدورنا، سوف نحاول استعراض بعض ما أشار إليه الحلّي من مباني أو إثارات كلامية، وما اعتمده منها دليلاً له على فرعٍ فقهي هنا أو هناك:

١ ـ اشتراط العقل في التكليف وتعلّق الخطاب

يعدّ الحلّي في بحثه حول شروط وجوب الزكاة العقلَ أحدَ الشرائط العامّة للتكليف، فيذهب إلى عدم تعلّق الخطاب بالمكلّف غير البالغ في أيٍّ من العبادات، وعليه، فدخول غير العاقلين في الخطاب يحتاج إلى دليل[(١)].

وكذلك في مسألة قضاء الصوم على المغمى عليه، حيث يحكم الحلّي بعدم وجوب القضاء عليه، مستنداً في ذلك إلى أن الغائب عن الوعي والمغمى عليه لا يكلّف بالأمور العباديّة، ذلك أنّ عقله قد زال ـ بلا خلاف ـ في تلك الحال، والخطاب لا يمكنه أن يتعلّق بغير العاقلين، فلا يكون مثل هذا الشخص مشمولاً لمثل هذا الخطاب[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٠

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٩.

٢ ـ استحالة التكليف بما لا يُطاق

ذكر الفقهاء ـ في مسألة كيفيّة صلاة ألف ركعة مستحبّة في شهر رمضان ـ كيفيّتين اثنتين، يوافق الحلّي إحداهما، وهي تلك الكيفيّة التي يأخذ بها الشيخ الطوسي رضي الله عنه في كتابيه ((الاقتصاد)) و ((مسائل الخلاف))، وعندما يحاول ابن إدريس إقامة الدليل على رأيه هذا، يستند إلى المبنى الكلامي القائل باستحالة التكليف بما لا يطاق، قائلاً: ((... *ويعضده أنّ الله تعالى لا يكلّف تكليف ما لا يطاق، لا في فرض ولا في نافلة*))[1].

٣ ـ نظريّة المصالح والمفاسد

يبدي الحلّي اهتماماً واضحاً بمسألة المصالح والمفاسد المذكورة في علم الكلام، بل إنّه يستعين بها أحياناً في استنباط بعض الفروع الفقهيّة، ومن بين هذه الفروع مسألة تعزيّة أقرباء الميّت حيث يقول: ((*ولا يجوز تعزية الضلال عن الحقّ، والمخالفين للاعتقاد الصحيح، وأصناف الكفّار، فإن اضطرّ الإنسان إلى تعزيتهم، إن اقتضت المصلحة له في دينه ودنياه ذلك، فليعزّهم..*))[2].

٤ ـ البداء

يعتقد ابن إدريس أنّه إذا تعارض عام وخاصّ قرآني ولم نحمل العام على غير أفراد الخاص لزم من ذلك البداء وهو غير جائز[3].

٥ ـ الأسماء والصفات الإلهيّة

يتعرّض الفقه، في مباحثه في كتاب ((الأيمان))، إلى القَسَم بالأسماء والصفات

---

(١) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٦، ويقول: ((ونظيره اقتلوا المشركين، ويقول بعده: لا تقتلوا اليهود والنصارى، فإن ذلك يفيد أنّه أراد بلفظ المشركين ما عدا اليهود والنصارى، وإلاّ كان مناقضةً وبداء، وذلك لا يجوز)).

الإلهيّة، وقد أشار ابن إدريس لمّا وصل إلى هذا الفرع إلى أنّ الأسماء الإلهيّة على أقسام ثلاثة هي:

١ ـ الأسماء المختصّة بالله تعالى، فلا تطلق على غيره، مثل: الله والرحمان.

٢ ـ الأسماء التي تطلق على الله وعلى غيره أيضاً بيد أنّها عندما تطلق بلا قيد ولا قرينة تنصرف إلى الله سبحانه مثل: الربّ، والرازق، والخالق.

٣ ـ الأسماء التي تطلق على الله وعلى غيره، ولا يكون لها عند الإطلاق انصراف إليه تعالى مثل: الحيّ، والموجود، والناطق.

ويحكم الحلّي بجواز القسم وحلف اليمين بالقسمين الأوّلين من الأسماء الإلهية، ويعتبر ذلك قسماً شرعياً تترتّب عليه أحكامه، إلاّ أنّه يرى أنّ القَسَم بالقِسْم الثالث غير جائز ولا عبرة به.

وهكذا يقسّم الحلّي ـ مرّةً أخرى ـ الصفات الإلهيّة إلى قسمين: صفات ذات، وصفات فعل، فيعدّ من صفات الذات العظمة، والقدرة، والجلال، وكبرياء الله، وحول الحكم الفقهي في القَسَم بهذه الصفات يقول: ((*إن قصد به المعنى الذي يكون به عالماً وقادراً، على ما يذهب إليه الأشعري، لم يكن يميناً بالله، وإن قصد به كونه عالماً قادراً كان يميناً، فإن ذلك قد يعبّر به عن كونه عالماً وقادراً*))[1].

٦ ـ النسخ

يتعرّض الحلّي لبحث النسخ وامتيازه عن التخصيص عندما يأتي على ذكر الخاص والعام، مما سبق أن أشرنا إليه قبل ذلك[2].

---

(١) السرائر، ج٣، ص٣٧، ويواصل الحلّي كلامه دون تصريح بصفات الفعل وحكمها، إلاّ أنّ لديه جملات يمكن القول ـ على أساسها ـ بعدم اعتبار القَسَم بصفات الفعل قَسَماً بالله تعالى شرعاً.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٧٦.

٧ ـ الوجوب العقلي أو السمعي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أثير في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسألة وجوبهما العقلي أو السمعي، وقد طرح هذه المسألة ابن إدريس أيضاً فقال: ((*قال الجمهور من المتكلّمين والمحصّلين من الفقهاء: إنّهما يجبان سمعاً، وأنّه ليس في العقل ما يدلّ على وجوبهما، وإنّما علمناه بدليل الإجماع من الأمّة، وبآي من القرآن والأخبار المتواترة، فأمّا ما يقع منه على وجه المدافعة، فإنه يعلم وجوبه عقلاً، لما علمناه بالعقل من وجوب دفع المضارّ عن النفس، وذلك لا خلاف فيه... وقال قوم: طريق وجوبهما العقل، وإلى هذا المذهب يذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي* رحمه الله *في كتابه الاقتصاد، بعد أن قوّى الأوّل واستدلّ على صحته بأدلّة العقول، ثم قال* رحمه الله*: ويقوى في نفسي أنه يجب عقلاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال: لما فيه من اللطف*))[1].

وقفات أخرى

وإضافة إلى الآراء الكلامية الهامة التي ذكرناها عن ابن إدريس مما يتّصل بالفقه والاجتهاد، كانت للحلّي مواقف أخرى وإثارات لا بأس بالتعرّض لها وهي:

أ ـ العفو عن الذنوب بعد التوبة تفضّلٌ من الله لا استحقاق

يشير الحلّي في مباحث الربا، لدى نقله كلاماً للشيخ الطوسي في النهاية وتحليله له، إلى المقصود من قوله تعالى: **﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾**[2]، ويعلّق هناك قائلاً: ((*المراد به، والله أعلم، فله ما سلف من الوزر، وغفران الذنب، وحقّ القديم سبحانه بعد انتهائه، وتوبته، لأنّ إسقاط الذنب عند التوبة تفضّل عندنا، بخلاف ما يذهب إليه المعتزلة..*))[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) السرائر، ج٢، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

ب ـ الخلود في جهنّم

يحاول ابن إدريس ـ في مبحث أحكام المياه ـ أن يعطي مثالاً كلامياً على العام والخاص لأجل إشارته إليهما هناك، فيقول: ((*وما هذا إلّا كاستدلالنا كلّنا على المعتزلة في تعلّقهم بعموم آيات الوعيد، مثل قوله تعالى:* ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[1]، *ففجّار أهل الصلاة داخلون في عموم الآية، فيجب أن يدخلوا النار ولا يخرجوا منها، فجوابنا لهم: إنّ الفجّار على ضربين: فاجر كافر، وفاجر مسلم، وقد علمنا بالأدلّة القاهرة من أدلّة العقول التي لا يدخلها الاحتمال أنّ فاجر أهل الصلاة غير مخلّد في النار، وهو مستحقّ للثواب بإيمانه... فعلمنا أنّ الفجّار في الآية من عدا فجّار أهل الصلاة من فجّار الكفّار، لأنّه ليس كل فاجرٍ كافراً، وكل كافر فاجراً*))[2].

ج ـ حادثة ردّ الشمس لعليّ عليه السلام، ولزوم عصمته

عندما يصل الحديث بابن إدريس إلى تعداد الأماكن التي تكره الصلاة فيها، يشير إلى الأرض التي جرى عليها الخسف سابقاً، ويعلّل الكراهة فيها بأنّ علياً عليه السلام لأجل الخسف لم يقم الصلاة في أرض بابل، حتى يتسنّى له عبور نهر الفرات، فيصل إلى ناحيته الغربيّة، مما فوّت عليه أوّل الوقت، ولهذا السبب عادت الشمس له عليه السلام إلى أوّل الوقت، كيما يتمكّن ـ هو وأصحابه ـ من إقامة الصلاة في أوّل وقتها.

بعد ذلك، يقول ابن إدريس: ((*ولا يحلّ أن يعتقد أن الشمس غابت، ودخل الليل، وخرج وقت العصر بالكلّية، وما صلّى الفريضة عليه السلام، لأنّ هذا من معتقدِهِ جهل بعصمته عليه السلام، لأنّه يكون مخلاً بالواجب المضيّق عليه، وهذا لا يقوله من عرف إمامته واعتقد عصمته عليه السلام*))[3].

---

(١) الانفطار: ١٤.

(٢) السرائر، ج١، ص٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٥.

المقالة السابعة

القواعد الفقهيّة ودور التقعيد في تنظيم الفقه الإسلامي

مدخل

عرّفت القاعدة الفقهيّة بتعاريف عدّة ومختلفة بيد أنّها تقترب من بعضها البعض[1]، ولكلّ واحدٍ من هذه التعاريف نقاط قوّة وفيه نقاط ضعف أخرى، ولعلّ التعريف الأنسب هو ذاك الذي يجمع العناصر الأصليّة في التعاريف المذكورة، بأن يقال: القاعدة الفقهيّة قضيّة كلّية منطبقة على جميع جزئياتها وهي تجري ـ نوعاً[2] ـ في أبواب فقهيّة مختلفة.

ووفقاً لهذا التعريف، يغدو المائز الأساسي ما بين القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهية، ما في الأولى من شمولية وسعة زائدة، وكذلك قابليّتها للجريان في الأبواب الفقهيّة المختلفة.

---

(١) ومن هذه التعاريف ((القواعد الفقهيّة هي أحكام عامّة فقهيّة تجري في أبواب مختلفة)) كما ذكره ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية، ج١، ص١٧، وهي: ((أمر كلّي منطبق على جميع جزئيّاته عند تعرّف أحكامه منه))، ذكره التهانوي في كشّاف اصطلاحات الفنون، ج٥، ص١١٧٦ ـ ١١٧٧، و ((القاعدة الفقهيّة: قضيّة كلّية منطبقة على جميع جزئياتها))، كما نصّ عليه الفاضل اللنكراني في القواعد الفقهية، ج١، ص٨.

(٢) ذكر هذا القيد للحيلولة دون النقض على هذا التعريف بقاعدة الإمكان ((كل ما يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض))، ذلك أنّها تجري فقط في باب الحيض دون غيره.

بعد أن عرفنا ما هي القاعدة الفقهيّة، صار لزاماً علينا الجواب عن الأسئلة الثلاثة التالية:

١ ـ هل كانت لدى ابن إدريس رعاية أو اهتمام بالقواعد الفقهيّة؟ وهل وظّفها في اجتهاداته واستنباطاته أم لا؟

٢ ـ على تقدير الإيجاب في الجواب الأوّل، كيف استفاد الحلّي من القواعد الفقهيّة وما هي الآليّات التي استخدمها؟

٣ ـ ما هي القواعد الفقهيّة التي ذكرت في كتاب ((السرائر))؟

"السرائر" والقواعد الفقهيّة

يعود تدوين القواعد الفقهية وبحثها بحثاً مستقلاً في الوسط الشيعي إلى القرن الثامن الهجري بشكل رئيس، رغم أنّ هذه القواعد كانت تملك امتدادات جذريّة في الآيات القرآنية ونصوص المعصومين عليهم السلام، بل كان الكثير منها قواعد منصوصة مصرّحة، ويبدو أنّ أقدم كتاب يشكّل بدايات تكوّن درس القواعد الفقهيّة شيعيّاً هو كتاب ((القواعد والفوائد)) للشهيد الأوّل، إلاّ أنّ القواعد الفقهيّة قبله، سيّما في أوساط قدماء علماء الإمامية، كانت مسرحاً لجدل فقهي في مواردها كما كانت تذكر بشكلٍ مبعثر وغير مدوّن في الأبواب الفقهيّة.

وبناء عليه، يمكننا تقديم جواب عن السؤال الأوّل السالفة الإشارة إليه بالقول: إنّ ابن إدريس لم يُخضع القواعد الفقهيّة لبحث مدوّن ومنتظم ومتناسق، إلاّ أن ثنايا كتاب ((السرائر)) تشهد على تعرّضه لهذه القواعد بشكل متكرّر وضمني في وقت واحد، دون تصريح بأنّ ما يأتي على ذكره هو قاعدة فقهيّة تدرس تحت هذا العنوان.

آليّات الحلّي في استخدام القواعد الفقهيّة

ولكي نجيب عن السؤال التالي حول كيفية توظيف ابن إدريس القواعد الفقهيّة يلزمنا ذكر بعض الإشارات الضروريّة:

١ ـ لقد ذكر الحلّي هذه القواعد غالباً بصيغة آيات أو روايات، بمعنى أنّه

عندما كان يتعرّض أحياناً لبعض الآيات والروايات في طريقه للاستدلال بها على حكم فقهي معيّن، وكانت هذه الآيات والروايات تستبطن قاعدةً فقهيّةً ما، كان الحلّي يوظف الآيات ـ ومن ثم القاعدة بشكل ضمني غير مباشر ـ للوصول إلى نتيجة معيّنة، ومن أمثلة ذلك بعض القواعد الفقهيّة من قبيل: قاعدة نفي السبيل، وقاعدة الإحسان، وقاعدة نفي الضرر، وقاعدة التسليط.

٢ ـ ربما استعان الحلّي أحياناً ـ وبشكل مباشر ـ بقاعدة فقهيّة عندما كان يحاول الاستدلال على بعض الفروع الفقهيّة، إلاّ أنّ ذلك كان يحدث ضمن دائرة القواعد المنصوصة، وكمثال على ذلك ما جاء في الجارية المشتركة بين أشخاص عدّة، وقاربها أحدهم، فإنّ الحلّي يستند هنا إلى قاعدة ((الحدود تُدرء بالشبهات)).

٣ ـ يصنّف ابن إدريس الحلّي القواعد الفقهية في بعض الموارد بأنّها من مصاديق أصول المذهب، لكن لا بمعنى أنّ أصول المذهب عنده محصورةً بهذه القواعد ومساويةً لها[١]، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في بحث الديات فيمن قصّر في حفظ جماله فجرحت جمالُه شخصاً آخر، فَقَتَل المجروحُ أحدها، فقد ذهب الشيخ الطوسي إلى الحكم بضمان المجروح لجنايته التي فعلها، إلاّ أنّ ابن إدريس يعلّق على ذلك بالقول: ((*هذا غير واضح، والذي يقتضيه أصول مذهبنا أنّه لا ضمان عليه بضرب البعير، لأنّه بفعله محسن، وقال الله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾*))[٢].

ومن الملاحظ هنا، كيف عبّر الحلّي عن قاعدة الإحسان بأنّها أحد أصول المذهب، وهي قاعدة تندرج ضمن القواعد المنصوصة.

القواعد الفقهيّة في كتاب "السرائر"

وهذا مسردٌ ببعض القواعد الفقهيّة التي وردت ضمناً في كتاب ((السرائر)):

---

(١) سيأتي البحث مفصّلاً في مراد ابن إدريس من ((أصول المذهب))، إن شاء الله تعالى.

(٢) السرائر، ج٣، ص٣٧٢.

١ ـ قاعدة الفراغ[(١)].

٢ ـ قاعدة البناء على الأكثر[(٢)].

٣ ـ قاعدة عدم ضمان الأمين[(٣)].

٤ ـ قاعدة لا شك لكثير الشك[(٤)].

٥ ـ قاعدة الحدود تدرء بالشبهات[(٥)].

٦ ـ قاعدة أخذ الأجرة على الواجبات[(٦)].

٧ ـ قاعدة لزوم الوفاء بالشرط[(٧)].

٨ ـ قاعدة الإحسان[(٨)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٤٩، قال: ((وهذا الحكم في جميع أبعاض الصلاة إذا شكّ في شيء من ذلك بعد أن فارقه وانفصل عنه، فكلّ هذه المواضع لا حكم للسهو فيها)).

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٤، قال: ((وجملة الأمر وعقد بابه أنّ مسألة أربع في الفريضة فحسب، وجميعها عند شكّه وتساوي ظنونه، أي ظنون المصلّي، يبني على أكثر ركعاته وأكثر صلاته)).

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٠٩، قال: ((والمضارب مؤتمن، لا ضمان عليه إلا بالتعدّي)).

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٨، قال: ((فأمّا الضرب الثاني من السهو، وهو الذي لا حكم له، فهو الذي يكثر ويتواتر، وحدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات، فيسقط بعد ذلك حكمه..)).

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٩، قال: ((فإن فسقا بعد الحكم وقبل الاستيفاء، فإن كان حقاً لآدمي، لا ينقض وأمضي، وإن كان حقّاً لله، فإنه لا يمضي، لقوله ﷺ: ((ادرؤا الحدود بالشبهات..))، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص٣٥١، ٥٣٥، ٥٩٦.

(٦) المصدر نفسه، ص٢١٧، قال: ((ولا يجوز أخذ الأجرة على الأذان والإقامة، ولا على الصلاة بالناس وتغسيل الأموات)).

(٧) المصدر نفسه، ص٢٤٥، قال: ((وأمّا المساقاة فلا يدخلها خيار المجلس، لأنّها ليست بيعاً، ولا يمنع مانع من دخول خيار الشرط فيه، لقوله ﷺ: المؤمنون عند شروطهم)).

(٨) المصدر نفسه، ص٢٤٨، وانظر ج٣، ص١٩٢ ـ ١٩٣، ٣٦١، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٢، قال: ((فإذا تقرّر ذلك، فقد تصرّف في ملكه تصرفاً مباحاً حسناً، فدخل في قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾.

٩ ـ قاعدة كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه[١].

١٠ ـ قاعدة البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر[٢].

١١ ـ قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز[٣].

١٢ ـ قاعدة لا ضرر[٤].

١٣ ـ قاعدة حجيّة سوق المسلمين[٥].

١٤ ـ قاعدة التسليط أو السلطنة[٦].

١٥ ـ قاعدة من سبق[٧].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٨، قال: ((.. إنّ المبيع إذا هلك قبل أن يُقبضه بايعه للمشتري أو قبل تمكين البائع المشتري من قبضه فإنّه يهلك من مال بايعه، وهذا من ذلك)).

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٣، قال: ((... لأن الإجماع منعقد على أنّ على المدّعي البيّنة وعلى الجاحد اليمين...)).

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٦، قال: ((فإن أقرّ البايع بشيء لزمه إقراره على نفسه، فيحكم عليه بإقراره على نفسه)).

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩، قال: ((... ولا يجوز للحاكم أن يجبره على البراءة له، ولا على قبضه، لأنّ الحاكم منصوب للحقّ وإزالة الضرر غير المستحقّ، ولا دليل على وجوب اشتغال ذمّة من عليه الحقّ بحفاظه أو بارتهانها مشغولة بالدين، يعني ذمّة من عليه، والرسول صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار)).

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٧، قال: ((كل ما يباع في أسواق المسلمين فجائز شراؤه وأكله، وليس على من يبتاعه التفتيش عنه)).

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨٢، وأنظر ص٣٨٢ ـ ٣٨٣، قال: ((... وأمّا إن أراد أن يحفر بئراً في داره أو ملكه، وأراد جاره أن يحفر لنفسه بئراً يقرب تلك البئر، لم يمنع منه، بلا خلاف في جميع ذلك، وإن كان ينقص بذلك ماء البئر الأولى، لأنّ الناس مسلّطون على أملاكهم...)).

(٧) المصدر نفسه، ص٣٨٤، قال: ((... فإذا لم يقصد تملّكه فإنّه يكون أحقّ به مدّة مقامه، فإذا رحل فكلّ من سبق إليه فهو أحقّ به، مثل المعادن الظاهرة)).

١٦ ـ قاعدة نفي السبيل[(١)].

١٧ ـ قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه[(٢)].

١٨ ـ قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم النسب[(٣)].

١٩ ـ قاعدة الملازمة بين الإذن بالشيء والإذن بلوازمه[(٤)].

٢٠ ـ قاعدة الاضطرار[(٥)].

٢١ ـ قاعدة الدية[(٦)].

٢٢ ـ قاعدة القرعة لكلّ أمر مشكل[(٧)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٨٧، وانظر: ص٥٤٣، قال: ((... واشترطنا أن يكون مسلماً إذا كان المشتري كذلك تحرّزاً من الذمّي، لأنّه لا يستحقّ على مسلم شفعةً، بدليل إجماع أصحابنا، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾)).

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٧، قال: ((... لأنّه قد أقرّ بأنّ الشيء في يده أولاً، وادّعى كونه وديعة، والرسول ﷺ قال: على اليد ما أخذت حتّى تردّه))، وأيضاً المصدر نفسه، ص٤٢٥، قال: ((لأنّه قد أقرّ له أنّها له معه، وبما ادّعاه عليه، ثمّ ادّعى ما يبطل الإقرار من حصولها في يده، والرسول ﷺ قال: على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه)).

(٣) المصدر نفسه، ص٥٥٢، قال: ((... يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب))، وانظر المصدر نفسه، ص٥٣٩، قال: ((جميع المحرّمات من جهة النسب يحرمن من جهة الرضاع)).

(٤) المصدر نفسه، ص٥٩٨، قال: ((... وكان الطلاق بيد الزوج دون مولاه، والمهر على المولى، وكذلك النفقة، لأنّه أذن في شيء فيلزمه توابعه)).

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٥، ١٢٦، قال: ((... إذا اضطرّ إلى أكل الميتة يجب عليه أكلها...)).

(٦) المصدر نفسه، ص٣٩٤، وص٣٩٥، قال: ((كلّ شيء من الأعضاء في الإنسان منه واحد ففيه الدية كاملة إذا قطع من أصله، إلاّ ما خرج بدليل من الحشفة و...)).

(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٠، قال: ((... فلم يبق إلا استعمال القرعة، لإجماعهم على أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة))، وانظر: المصدر نفسه أيضاً، ص١٧٣، قال: ((... وكلّ أمر مشكل مجهول يشتبه الحكم فيه فينبغي أن يستعمل فيه القرعة، لما روي عن الأئمة عليهم السلام وتواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإماميّة))، وراجع: المصدر نفسه، ص٢٠، ٦٩، ١١١، ١٦٩، ١٩٤، ٤٣٢.

وحول القرعة بالخصوص يصرّح الحلي بالقول: «*ثمّ إنّ القرعة لا تستعمل إلاّ في كلّ أمر مشكل إذا لم يرد فيه بيان شرعي، ولا نصّ مبيّن لحكمه، فحينئذٍ يُفزع إلى القرعة، فيجعل بيان حكمه وحلّ مشكله، فأما إذا ورد البيان من الشارع بحكمه، فلا يجوز الرجوع فيه إلى القرعة بحال، من غير خلافٍ بيننا في هذا الأصل المقرّر المحرّر*»[1].

ملاحظة:

قام ابن إدريس في مواضع متعدّدة من كتاب «السرائر» بصياغة بعض المسائل الفقهيّة على شكل قضايا كلّية وعامة، مما يوهم اعتبارها قاعدة كلّية، إلاّ أنّ تعريف القاعدة لا ينطبق عليها، وهذه المسائل الفقهيّة التي استخدم معها الحلّي هذا الأسلوب جاءت في حوالي الستين موضعاً من «السرائر»، وقد وردت في بداياتها جميعاً كلمة «كلّ»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٢.

(٢) ومن نماذج ذلك، السرائر، ج١، ص٩٣، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٤، ٤٤٥، ٥٤٨، ٥٦٧، ٥٦٩، ٦٣٦، وج٢، ص٩، ٨٧، ١٢٢، ٢٢٠، ٢٤٨، وج٣، ١٥٤، ٣٩٤، ٣٩٩، ٥٠٠، ٥١٠، ٥٣٠.

المقالة الثامنة

القراءة التاريخيّة للفقه الإسلامي

أو رصد تطوّر الدرس الفقهي

مدخل

تاريخ الفقه علم ضروري وأساسي، ومن أهمّ سمات ((السرائر)) اشتماله على إثارات وأفكار تتناول ـ بتنوّع ـ تاريخ الفقه الشيعي، إذ حيث كان ابن إدريس فقيهاً نقّاداً تجديديّاً كان يولي ـ طبيعةً ـ أهميّة مضاعفة لنقل آراء الفقهاء السابقين له ونقدها، مما جعله يقدّم عرضاً جميلاً حولهم وحول آرائهم ومؤلّفاتهم.

ولكي نحدّد مسار حركتنا في هذا البحث، نطرح الأسئلة الرئيسية فيه، وهي أسئلة أربعة هذه المرّة:

١ ـ ما هي طبيعة العلاقة التي كان يبنيها ابن إدريس ـ وبشكل عام ـ مع الفقهاء ومع آرائهم ومصنّفاتهم؟

٢ ـ من هم الفقهاء الشيعة ـ في نظرةٍ أكثر خصوصيّة ـ الذين أتى ابن إدريس على ذكرهم؟ وماذا كان موقفه منهم وتقويمه لنتاجهم العلمي؟

٣ ـ أيّ من الفقهاء السالفة الإشارة إليهم كان موضع اهتمام مضاعف وعناية بالغة من جانب ابن إدريس؟ وما هي الكتب التي حظيت بهذا الاهتمام منه؟

٤ ـ أيّ من هؤلاء وقع ابن إدريس تحت تأثيره؟ وما هي المصنّفات التي تركت أثراً في شخصيّة ابن إدريس ومنهجه الاجتهادي؟

ابن إدريس وتكوين العلاقة مع الجيل الفقهي السابق

ولكي نجيب عن السؤال الأوّل، يمكننا القول: إن ابن إدريس قد اتخذ مواقف متعدّدة من الأجيال العلمية التي سبقته ومن نتاجها الفقهي، وهذه المواقف يمكن سردها على الشكل التالي:

١ ـ نقل النصوص ومناقشتها

وكما صرّح ابن إدريس نفسه في مقدّمة ((السرائر))، نقل الحلّي لنا آراء الفقهاء والمواضع التي اختلفوا فيها، عاكفاً على تقويمها والكشف عن نقاط الضعف الكامنة فيها.

٢ ـ توضيح المراد، وكشف الاشتباهات، وتفسير كلام الفقهاء

عوّدنا ابن إدريس على توضيح كلمات الفقهاء ونصوصهم، وذلك عندما كان يجدها مكتنفةً بالغموض والإبهام، مشيراً إلى الأخطاء الفقهيّة وغير الفقهيّة التي كانوا يقعون فيها[(١)]، وقد كان الحلّي يدافع أحياناً عن كلام الفقهاء ويحاول توجيهها الوجهة التي تنأى بها عن الانتقادات والملاحظات، وقد نقلنا بعض العيّنات الدالة عند بحثنا عن خصائص كتاب ((السرائر)).

٣ ـ كشف مواضع الاختلاف في الكتب الفقهية وعدول الفقيه الواحد عن رأيه

يشير الحلّي ـ أحياناً ـ إلى مواضع حصل فيها اختلافٌ في الرأي عند فقيه واحد، كما نصّت على ذلك كتبهم ومصنّفاتهم، ليدلّل على رجوعهم عن الآراء السابقة، وقد نصّ الحلّي على أنّ الطوسي كان رجع في مائةٍ وسبعين مورداً عن رأيه الفقهي الذي كان تبنّاه سابقاً[(٢)].

---

(١) وقد أشرنا إلى بعض ملاحظاته على أخطائهم اللغوية عند بحثنا في القسم اللغوي المتقدّم، وسوف نعرض لوجهة نظر الحلّي من كتب الشيخ الطوسي وآرائه وما علّقه عليها مما اعتبره خطأ أو اشتباهاً والتباساً، وذلك في الفصل الخامس القادم إن شاء الله تعالى.

(٢) وسوف نوضح هذه النقطة عند البحث عن الحلّي والشيخ الطوسي بإذن الله تعالى.

ولم يقتصر هذا الأمر على الشيخ الطوسي، بل تعدّاه إلى الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، حيث ذكر ابن إدريس بعض الآراء التي ذهبوا إليها ثمّ عدلوا عنها، ومن جملة ما يسجّله الحلّي أنّ الشيخ المفيد في كتاب ((الأعلام)) قد عدل عن آراء له في كتاب ((المقنعة))[١]، كما أنّ السيّد المرتضى في ((مسائل الناصريّات)) قد عدل عن آراء له في كتاب ((الانتصار)) ليتبنى آراء جديدة مختلفة[٢].

٤ ـ الكشف عن الآراء الخاصّة للفقهاء وما شذّ منها

يلفت ابن إدريس النظر أحياناً ـ عند نقله ونقده آراء الفقهاء السابقين ـ إلى تلك الآراء الشاذّة أو التي تخصّ فقيهاً من الفقهاء، مما يدلّل على مدى الإحاطة التي كان يتمتّع بها الحلّي والإشراف الذي كان يملكه على الفقه ومدارسه واتجاهاته وآراء الفقهاء من قبله، وهنا أيضاً نلاحظ أنّ أغلبية الموارد التي ذكرها الحلّي كانت عن الشيخ ابي جعفر الطوسي، مما سوف نعالجه وندرسه بشكل مركّز في فصلٍ لاحق بإذن الله سبحانه.

وإذا ما صرفنا النظر عن الشيخ الطوسي، لاحظنا ما نقله الحلّي عن الشيخ الأقدم أبي الصلاح الحلبي في قوله بتعلّق الخمس بمال الميراث والهبة والهدية[٣]، كما لاحظنا ما نقله عن السيّد المرتضى في حكمه بلزوم دفع الكفّارة (خمسة دراهم) على من تزوّج بدون علم من امرأةٍ ذات بعل[٤].

٥ ـ كشف شبكة الاتصال بين الفقهاء والتأثيرات المتبادلة فيما بينهم

ربما أشار ابن إدريس أحياناً ـ ضمن نقله لآراء الفقهاء ـ إلى نوع العلاقة التي تربطهم ببعضهم البعض، وحجم التأثيرات المتبادلة التي وقعت بينهم، ومن

---

(١) السرائر، ج٣، ص٢٤٤ و٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٤٩ و٧٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص٧٧.

أمثلة ذلك، ما يصرّح به الحلّي حول الطوسي[1] وأبي الصلاح الحلبي[2]، حيث يذكر أنّهما كانا تلميذين عند السيّد المرتضى، كما يذكر أنّ الشيخ الصدوق محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمّي كان أستاذاً للشيخ المفيد[3].

وإضافةً إلى ذلك، يدّعي ابن إدريس في مواضع متعدّدة أنّ الفقهاء اللاحقين على الطوسي وقعوا تحت تأثير آرائه وشخصيّته العلميّة، مما دفعهم إلى التقليد له والاتّباع، وهنا يصرّح الحلّي ببعض المواضع التي تابع فيها ابن البرّاج الطرابلسي الشيخَ الطوسي رحمه الله، ويذكر ـ على سبيل المثال ـ ما جاء في مسألة بيع الجارية الحامل، حيث يشير إلى كلام الشيخ الطوسي في ((النهاية)) ويقول: ((*وابن البرّاج من أصحابنا نظر في هذه المسألة في المبسوط، ظنها اعتقاد شيخنا أبي جعفر، فنقلها إلى جواهر الفقه، كتاب له، وعمل بها، واختارها، تقليداً لما وجده من المسطور المذكور، وما أستجملُ لهذا الشيخ الفقيه، مع جلالة قدره، مثل هذا الغلط، والتقليد لما يجده في الكتب، ويضمّنه كتابه، وهذا قلّة تحصيل منه لما يقوله ويودعه تصانيفه*))[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٩٦، ويذكر الحلّي في مسألة وقت الخطبتين من صلاة الجمعة كلاماً للشيخ الطوسي ثم يسجّل نقداً عليه، وخلال نقده يشير إلى ما نسبه الشيخ الطوسي للسيّد المرتضى من فتوى له في هذا البحث، ويقول ابن إدريس: ((ولم أجد للسيّد المرتضى تصنيفاً ولا مسطوراً بما حكاه شيخنا عنه، بل بخلافه... ولعلّ شيخنا سمعه من المرتضى في الدروس، وعرفه منه مشافهةً دون المسطور، وهذا هو العذر البيّن، فإن الشيخ ما يحكي ـ بحمد الله تعالى ـ إلاّ الحقّ اليقين، فإنّه أجلّ قدراً وأكثر ديانةً من أن يحكي عنه ما لم يسمعه ويحققّه منه))، المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٢٩.

(٤) السرائر، ج٢، ص٣٣٦، وانظر: ص٤٩٠، ٥١٢، وج٣، ص٤٩٧.

٦ ـ تقديم معلومات حول كتب ومصنّفات قديمة نادرة أو مفقودة

ومن ميزات ((السرائر)) الهامّة، نقله عن آثار القدماء ومصنّفاتهم، حيث ينقل جملاً بأكملها لا نملك اليوم أيّ معلومات عنها وعن الكتب التي أودعت فيها، ومن هنا يعدّ ((السرائر)) كتاباً ممتازاً، يمكن من خلاله الاطّلاع على معلومات تختصّ بالكتب والمصنفات والتراث العلمي القديم.

ويمكننا فعلاً الإشارة ـ على هذه العجالة ـ إلى كتب الشيخ المفيد مثل كتاب الأركان، والتمهيد، وجواب مسائل محمد بن محمد بن الرملي، ورسالته إلى ابنه، وكتب السيد المرتضى من قبيل مسائل الخلاف، والمصباح، وكتب ابن البرّاج الطرابلسي من مثل الكامل، والتعريف، ورسالة علي بن بابويه القمّي إلى ولده، فهي مصنفات أخبرنا الحلّي بأصل وجودها وببعض المعلومات عنها، مما سنزيد في الحديث عنه في البحث القادم إن شاء الله تعالى.

الفقهاء، أسماؤهم ومصنّفاتهم في "السرائر"

ونسرد هنا الفقهاء الذين وردت أسماؤهم ومصنّفاتهم في كتاب ((السرائر))، ونذكر رأي ابن إدريس فيهم على الشكل التالي:

١ ـ الشيخ المفيد (٤١٣هـ)

١ ـ ١ ـ الشيخ المفيد عند ابن إدريس

كانت لابن إدريس الحلّي رعاية خاصّة بالشيخ المفيد، وكان يهتم به اهتماماً بليغاً، ويمدحه امتداحاً استثنائياً، من ذلك قوله: ((*وهذا الشيخ المفيد جليل القدر، مقتدى بأقواله وفتاويه، انتهت رياسة الشيعة الإمامية في عصره وزمانه إليه، على ما حكاه شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله، وهو صاحب النظر الثاقب، والمناظرات في الإمامة، والمقالات المستخرجة التي لم تسبق*))[1].

(١) السرائر، ج١، ص٥٠٢.

ويتخطّى الحلّي هذا الحد فيقول: ((*وما أظن خفي على هذين السيدين الأوحدين العالمين مقالة أصل مذهبهما (المرتضى والمفيد)، بل ربما لم يكن لأصحابنا في المتقدّمين والمتأخرين أقوم منهما بمعرفة المقالات، وتحقيق أصول المذهب ومعرفة الرجال*))[(١)].

وفي بحث ميراث المجوس، يفيض الحلّي في ثنائه وتمجيده لكلٍّ من الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، فيقول: ((*بل ربما لم يكن لأصحابنا في المتقدّمين والمتأخرين أقوم منهما بمعرفة المقالات، وتحقيق أصول المذهب، ومعرفة الرجال، وخصوصاً شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان* رحمه الله*، فإنه خرّيت هذه الصناعة*))[(٢)].

٢ ـ ١ ـ مصنّفات المفيد في "السرائر"

١ ـ الأعلام[(٣)].

٢ ـ شرح الأعلام[(٤)].

٣ ـ الأركان[(٥)].

٤ ـ أحكام النساء[(٦)].

٥ ـ المقالات[(٧)].

٦ ـ الإرشاد[(٨)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٢، وج٣، ص٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٥، وج٣، ص٢٨٧، وهذا الكتاب ليس بأيدينا اليوم.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٥، ٣٩٨، ٥٢٤، ٦٣٠.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص١٥٢، ١٥٥، ٥٣١.

(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٨٩.

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص٣٤٢، ورغم أنّ هذا الكتاب يدور حول تواريخ الأئمة عليهم السلام، إلاّ أنّ ابن إدريس ردّ بعض الآراء الواردة فيه مرّات عدّة، وسوف نشير إلى بعض هذه المواضع في بحث قادم حول متفرّقات ما في السرائر. انظر: المصدر نفسه، ص٥٥٤ ـ ٥٥٧.

٧ ـ الاشراف[١].
٨ ـ المقنعة[٢].
٩ ـ التمهيد[٣].
١٠ ـ مختصر المسائل في الحج[٤].
١١ ـ جوابات المسائل التي سأل عنها محمد بن محمد بن الرملي[٥].
١٢ ـ رسالته إلى ولده[٦].
١٣ ـ اصول الفقه[٧].

٢ ـ السيّد المرتضى (٤٣٦هـ)

١ ـ ٢ ـ ابن إدريس والسيّد المرتضى

للحلّي اهتمام مميز بالسيّد المرتضى وتراثه العلمي، بل إنه ـ كما سبق وأسلفنا ـ يقدّمه في معرفة الأقوال وتحقيق أصول المذهب على سائر القدماء والمتأخرين، وقد نقل عدّة مرات كلامه مؤيّداً لكلامه الخاص[٨]، وربما نقل عنه

(١) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٢) يكثر ابن إدريس من النقل عن هذا الكتاب، ويعدّه أكبر كتب الشيخ المفيد في الفقه، راجع: المصدر نفسه، ص٣٨١.

(٣) يقول الحلّي عن هذا الكتاب: ((... كتاب التمهيد، فإنّ فيه أشياء حسنة، ومناظرات شافية))، انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٧٣٨ ـ ٧٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٦٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٠٤، ويتحدّث ابن إدريس عن هذه المسائل بالقول: ((وهي مشهورة معروفة عند الأصحاب)) انظر: السرائر، ج٢، ص٣١١، وهذا الكتاب كالكتاب الذي يليه لم يصلا إلينا مع الأسف.

(٦) المصدر نفسه، ص٧١، ١٦٢، ٣١٤.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٣.

(٨) راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٤، ٢٥٩، ٢٩٦، ٤٠٧، ٤٤٠.

أحياناً عدّة صفحات كاملة في السرائر[١]، وربما برّر أو أوّل ـ انتصاراً ـ كلامَه، لينقل شاهداً على ذلك من كتبه الأخرى[٢]، بل ربما أبدى انزعاجاً من الفهم الخاطئ والملتبس أحياناً لكلام المرتضى من جانب البعض، ليدافع عنه دفاعاً مشهوداً[٣].

٢ ـ ٢ ـ مصنّفات السيّد المرتضى في "السرائر"

١ ـ الانتصار[٤].

٢ ـ جمل العلم والعمل[٥].

٣ ـ الذريعة[٦].

٤ ـ المصباح[٧].

٥ ـ الدرر والغرر[٨].

٦ ـ المسائل الناصريّات أو مسائل الطبريّات[٩].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤٤ ـ ٥١، (مقدّمة السرائر).

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٣، ١٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٧، ٣٣٨، ٤٤٩ و...

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٣٨١ و...

(٦) المصدر نفسه، ص١٣٢، ١٣٣.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٠٩، ٢٢٣ و...

(٨) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٠٦.

(٩) صرّح ابن إدريس بأنّ لكتاب ((المسائل الناصريات)) اسماً آخر هو ((المسائل الطبريّات))، كما في السرائر، ج٢، ص٤٨٤، وقد ذكره في السرائر أحياناً تحت اسم ((المسائل الناصريّات))، كما في المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٢، ٢٥٤، ٤٤٩، ٥٠٨، وأحياناً أخرى تحت عنوانٍ آخر. كما في المصدر نفسه، ص٤٢٤، ٤٤٢، ٤٦٠.

٧ ـ مسائل الخلاف[1].
٨ ـ المسائل الموصليات[2].
٩ ـ المسائل الطرابلسيّات[3].
١٠ ـ الرّسيات[4].
١١ ـ المسائل الميافارقيات[5].

٣ ـ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)

بإمكاننا القول بأنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي كان الفقيه الذي احتلّ مركز الصدارة في قائمة الفقهاء الذين ذكرهم الحلّي في ((السرائر))، حيث حظيت نظرياته وآراؤه باهتمام واضح، حيث أكثر الحلّي من البحث فيها والنقد والتقويم، إلى حدّ قد يدّعى فيه أن ((السرائر)) برمّته كأنه ما سطره ابن إدريس إلاّ للردّ على الشيخ الطوسي، وسوف نبحث هذا الموضوع مفصلاً إن شاء الله تعالى عند الحديث عن الشيخ الطوسي وابن إدريس.

---

(١) وقد نقل ابن إدريس عن هذا الكتاب في كتاب الطهارة والمباحث المربوطة بها أكثر من أيّ موضعٍ آخر في السرائر، انظر: السرائر، ج١، ص١٠٢، ١٢١ ـ ١٢٢، ١٢٧، ١٣٣، ١٤٠، ١٥٤، ١٦٦، ١٨٦، فهل كان هذا الكتاب مخصوصاً بباب الطهارة أم أنّ ابن إدريس لم يكن عنده سوى هذا القسم من الكتاب، ولم يصله قسم آخر منه..؟! هذا ما لا نعرفه، ذلك أنّ هذا الكتاب لم يصل إلى أيدينا حتّى اليوم، كما أنّ السيّد المرتضى نفسه ينقل عن كتابه هذا في ((الانتصار)) حوالي أربعة عشر مرّة كلّها تتصل بمباحث الطهارة، فانظر: الانتصار، ص٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ١٥١، ولمزيدٍ من الاطّلاع راجع: مقدّمة كتاب منية المريد، تحقيق رضا مختاري، ص٤٨ ـ ٤٩، وبناءً عليه، يتقوّى الاحتمال الأوّل.

(٢) السرائر، ج١، ص٥٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

٤ ـ الحسن بن أبي عقيل العُماني

يكتب الحلّي في وصف العماني فيقول: ((*وهذا الرجل [الحسن بن أبي عقيل] وجه من وجوه أصحابنا، ثقة، فقيه، متكلّم، كثيراً ما كان يثني عليه شيخنا المفيد، وكتابه كتاب حسن كثير، وهو عندي، وقد ذكره شيخنا أبو جعفر في الفهرست وأثنى عليه*))[(١)].

كما يعدّه في موضع آخر من كبار أصحاب التصانيف، المتكلّم وفقيه الإمامية المحقّق[(٢)]، ويأتي أيضاً على ذكر كتابه ((المتمسّك بحبل آل الرسول))[(٣)].

٥ ـ ابن الجنيد الأسكافي (٣٨١هـ)

وقد نقل ابن إدريس آراءه في عدة مواضع من كتابه، واعتبره فقيهاً جليل القدر والمنزلة، وجاء أيضاً على ذكر كتابه ((مختصر الأحمدي للفقه المحمّدي))[(٤)].

٦ ـ ابن البرّاج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١هـ)

ينقل الحلّي في عدّة مواضع من السرائر آراء ابن البرّاج الطرابلسي ويُعمل فيها التحليل والتفكيك، ونظراً لقرب زمان وفاة الطرابلسي من وفاة الشيخ الطوسي، لأنّ الأوّل توفي بعد حوالي ٢١ سنة من الثاني[(٥)]... عدّه ابن إدريس من

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٢٩، ٤٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٣٠، قال: ((أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الأسكافي، وهذا الرجل جليل القدر، كبير المنزلة... ذكره في كتابه مختصر الأحمدي للفقه المحمّدي، وإنما قيل له: الأسكافي، منسوب إلى الأسكاف، وهي مدينة النهروانات...)).

(٥) توفي الطوسي عام ٤٦٠هـ، أمّا ابن البرّاج فكانت وفاته عام ٤٨١هـ.

جملة المقلّدين للشيخ الطوسي، مصرّحاً بذلك في عدّة مواضع من ((السرائر))[١].

وهكذا يذكر الحلّي خمسة كتب لابن البرّاج هي:

١ ـ الكامل، وعمدة نقل الحلّي من هذا الكتاب[٢].

٢ ـ التعريف[٣].

٣ ـ أصول [الفقه]، وقد نقل عنه مجموعةً من المسائل في كتاب الإقرار بمناسبة الحديث عن ((الاستثناء))، ويقول في آخره: ((*هذه المسائل ذكرها ابن البراج في أصوله*))[٤].

٤ ـ المهذّب[٥].

٥ ـ جواهر الفقه[٦].

ومن بين هذه الكتب جميعها لم يصلنا كتاباه ((الكامل)) و ((التعريف)).

٧ ـ الشيخ محمد بن علي بن بابويه الصدوق (٣٨١هـ)

يمتدح ابن إدريس الشيخ الصدوق وينعته بنعوت الوثاقة والجلالة، ويراه صاحب نظر ورأي، سيّما في علم الأخبار والرجال[٧].

وقد ذكر الحلّي كتابين للصدوق هما: من لا يحضره الفقيه[٨]، والمقنع[٩].

---

(١) راجع: السرائر، ج٢، ص٣٣٦، ٤٩٠، ٥١٢، وج٣، ص٤٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٥، ٣١٤، ٣٨٧، ٣٩٤، ٤٠٦ و...

(٣) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ٣٣٦.

(٧) المصدر نفسه، ص٥٢٩.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٥٥، ٣٧٣، ٥٢٩.

(٩) المصدر نفسه، ص٢٥٥.

٨ ـ علي بن بابويه القمّي والد الشيخ الصدوق (٣٢٩هـ)

ينقل الحلّي في مواضع متعدّدة عن رسالة علي بن بابويه القمي[١]، كما ينقل آراءه لتأييدها أحياناً[٢]، أو لردّها[٣]، وربما نقلها لتوضيحها وممارسة تحليلٍ فيها[٤].

٩ ـ حمزة بن عبدالعزيز الديلمي المعروف بسلاّر (٤٤٨هـ)

ينقل الحلّي في السرائر أقوالاً عدّة عن سلاّر الديلمي[٥]، ذاكراً رسالته مرّات عدّة[٦]، وهذه الرسالة هي كتابه الموسوم بـ ((المراسم في الفقه الإمامي)) الموجود والمتوافر بين أيدينا اليوم.

١٠ ـ أبو المكارم بن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ)

يذكر الحلّي ابنَ زهرة بوصف ((بعض أصحابنا المتأخّرين))، ولا يصرّح باسمه أبداً، عدا في موردٍ واحدٍ هو ما ذكره حول المكاتبة التي وقعت بينهما، والتي ذكرها في مباحث المزارعة، والظاهر أنّ الوجه في عدم تصريحه باسمه كونه معاصراً له.

---

(١) قال النجاشي: ((... فإنّه كان ثقةً جليل القدر، بصيراً بالأخبار، ناقداً للآثار، عالماً بالرجال، حفظة، وهو أستاذ شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان))، ويذكر الآغا بزرك الطهراني وآية الله الخوئي كتابه المسمّى ((الشرائع))، مصرّحين بأنّ هذا الكتاب هو عين رسالته إلى ولده الصدوق. انظر: رجال النجاشي، ج٢، ص٩٠، والذريعة، ج١٣، ص٤٦، ومعجم رجال الحديث، ج١١، ص٣٦٩.

(٢) السرائر، ج١، ص٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٧٨، ٣٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٣٩ ـ ٦٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٦٠، ١٦٩، ٢٤١ و...، وج٢، ص١٠٦، ٦٣٧، وج٣، ص١١٢ و...

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٤، ٣٢١، ٣٥٥ و...

١١ ـ أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)

يعدّه ابن إدريس من جملة أصحاب الإمامية في حلب وتلميذ السيّد المرتضى، ناقلاً آراءه في مواضع عدّة من «السرائر»[١]، واصفاً كتابه بالقول: «وهو كتاب حسن، فيه تحقيق مواضع»[٢].

١٢ ـ الشيخ محمود الحمصي الرازي (٥٧٣هـ)[٣]

كان معاصراً للحلّي، وقد سأل ابن إدريس عن بعض الأحاديث المشكلة، وقد وصفه ابن ادريس بالعالم المنصف القليل النظير في مجال الأخلاق[٤].

١٣ ـ القطب الراوندي (٥٧٣هـ)

نقل ابن إدريس أقواله أحياناً، إلاّ أنّه عادةً ما كان يذكرها لردّها ونقدها، وكان يذكره تحت عنوان: «بعض أصحابنا المتأخّرين من الأعاجم»[٥].

الفقهاء الذين اهتمّ بهم ابن إدريس في السرائر

ولكي نجيب عن التساؤل القائل: أيّ من الفقهاء اهتمّ به ابن إدريس

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦٥، ٤٩٠، وج٢، ص٢٨٢، وج٣، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٤٩.

(٣) كانت شهرة الحمصي في الغالب في علم الكلام، لكننا ذكرنا اسمه من باب ذكر ابن إدريس اسمه في مصنّفاته.

(٤) السرائر، ج٢، ص١٩٠، ١٩١، يقول: «كان منصفاً، غير مدّعٍ لما لم يكن عنده معرفة حقيقته، ولا من صنعته، وحقّاً ما أقول: لقد شاهدته على خُلُق قلّ ما يوجد في أمثاله، من عوده إلى الحقّ وانقياده إلى ربقته، وترك المراء، ونصرته كائناً من كان صاحب مقالته، وفقه الله وإيّانا لمرضاته وطاعته».

(٥) المصدر نفسه، ص٧٣١، وانظر أيضاً: ج١، ص١٧٧.

اهتماماً جيداً واعتنى بتراثه العلمي عناية مميزة؟ ومن هو الذي فاق البقية في ذلك؟

لابد لنا من القول: إن هناك ثلاثة من الفقهاء الكبار برزوا في اهتمام ابن إدريس وهم الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، حيث اهتمّ بشكل بالغ بآرائهم ونظرياتهم بحثاً ونقداً وتحليلاً، ومن بين هؤلاء الثلاثة كان الأبرز الشيخ الطوسي نقداً وتحليلاً، ومن بين نتاج الشيخ الطوسي كان الاهتمام الأكبر بكتب: النهاية، والمبسوط، والخلاف.

ابن إدريس وتأثّره بالفقهاء السابقين عليه

إن دراسة تأثّر فقيهٍ من الفقهاء بمن سبقه من علماء الفقه لهو جانب من الجوانب الهامّة في دراسة فكره ومدرسته، كما أنّها تشكل مدخلاً هاماً ومفتاحاً رئيسياً لدراسة تاريخ الفقه الإسلامي.

من هنا، تتمتع هذه الدراسة بامتياز خاص، في مطالعة شخصية ابن إدريس، حيث تزوّدنا بمعرفة الشخصيات أو النتاجات التي تأثر بها، ومن الواضح أنّ كتاب السرائر ـ حصيلة عمر الحلّي ـ هو الميدان الأبرز لظهور هذا الواقع.

والذي يبدو أنّ ابن إدريس تأثّر بالدرجة الأولى بأفكار الشيخ الطوسي والسيد المرتضى، ومن بعدهما الشيخ المفيد، وسوف نعمد إلى ذكر هذه الشخصيات ودورها في التأثير على الحلّي، ونحدّد نوع تأثّر الحلّي بها، وهنا نذكر عينات دالّة تؤكّد ما نقول:

١ ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي

كان النقد الواسع والمركّز لابن إدريس على أفكار الشيخ الطوسي ونظرياته الدافعَ الرئيس لتأليف كتاب ((السرائر))، وقد أدّى الحلّي مهمّته هذه على أفضل وجه وأكمله، ووفقاً لذلك، أعتقد بأنّ ابن إدريس قد جلس على أطراف تلك السفرة المعطاءة الفياضة للشيخ الطوسي، مستفيداً منها أيّما استفادة.

وإذا حلّلنا كتاب ((السرائر)) تحليلاً كاملاً وشاملاً، وقايسناه بآثار الشيخ الطوسي للاحظنا بوضوح تأثر ابن إدريس بأفكار الطوسي من جهتين اثنتين، إحداهما تعود إلى المنهج، والثانية تعود إلى الآراء الفقهية نفسها.

١ ـ ١ ـ ابن إدريس ومنهج الشيخ الطوسي

تأثّر ابن إدريس في نمط طرحه للمباحث، سيما في تقسيمه وتبويبه للموضوعات والأبحاث وكيفية الولوج فيها، بكتابي ((النهاية)) و ((المبسوط)) للشيخ الطوسي، وأفضل شاهد على هذا المدّعى تبويب كتاب ((السرائر)) نفسه.

ونعرض هنا بعض العيّنات الواضحة الدلالة على هذا التأثّر:

١ ـ اقتباس ابن إدريس منهج الشروع في بحث صلاة المسافر من كتاب المبسوط للطوسي، بل لقد استخدم نفس العبارات التي وردت في المبسوط[(١)].

٢ ـ تأثر الحلّي لدى شروعه في بحث التيمّم بشكل كامل بكتاب النهاية للطوسي، ولم نجد اختلافاً سوى في عبارات طفيفة[(٢)].

---

(١) نصّ عبارة المبسوط هو: ((السفر على أربعة أقسام: واجب مثل الحج والعمرة، وندب مثل الزيارات وما أشبهها، ومباح مثل تجارة وطلب معيشة وقوت وما أشبهها، فهذه الأنواع الثلاثة كلّها يجب فيها التقصير في الصوم والصلاة، والرابع سفر المعصية مثل باغ أو عاد أو سعاية أو قطع طريق وما أشبه ذلك من اتّباع سلطان جائر في طاعته مختاراً، أو طلب صيدٍ للهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة))، انظر: المبسوط، ج١، ص١٣٦.

وأمّا نصّ عبارة السرائر فهو: ((السفر على أربعة أقسام: واجب مثل الحجّ والعمرة، وندب مثل الزيارات وما أشبهها، ومباح مثل تجارة وطلب معيشة وما أشبه ذلك، فهذه الأنواع الثلاثة كلّها يجب فيها التقصير في الصوم والصلاة، والرابع: سفر معصية مثل سفر الباغي والعادي، أو سعاية، أو قطع طريق، أو إباق عبدٍ من مولاه، أو نشوز زوج من زوجها، أو اتّباع سلطان جائر في معونته وطاعته مختاراً، أو طلب صيدٍ للهو والبطر، فإن جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير، لا في الصوم، ولا في الصلاة)). انظر: السرائر، ج١، ص٣٢٧.

(٢) راجع: الشيخ الطوسي، النهاية، ص٤٥، والسرائر، ج١، ص١٣٥.

٣ ـ يلاحظ أنّ القسم الأوّل من كتاب الوكالة في ((السرائر)) مقتبس من ما جاء في المبحث عينه في كتاب ((المبسوط))[(١)].

٤ ـ يلاحظ أيضاً أن كتاب الطلاق ـ باستثناء الصفحات الثلاثة الأولى منه تقريباً والتي تطابق نصّ كتاب المبسوط ـ مطابق تماماً لما جاء في كتاب ((النهاية))[(٢)].

٥ ـ يتطابق تعريف الحلّي للزكاة مع تعريف الشيخ لها، وهكذا الحال في المطالب وفهرستها طبقاً لما جاء في المبسوط[(٣)].

٢ ـ ١ ـ ابن إدريس وآراء الطوسي الفقهيّة

ولم يتأثر الحلّي بنهج الطوسي وتنظيمه وترتيبه وتدوينه، في تدوين ((السرائر)) بل أخذ بعدةٍ من آرائه ومواقفه وأدلّته في مواضع متعدّدة، بل ربما طابقت نصوصه نصوص الطوسي في المبسوط، فجاءت بعينها إلى كتاب ((السرائر))، ونذكر هنا بعض الشواهد الدالّة من هذه الآراء:

١ ـ أخذ الحلّي في مباحث أحكام النجاسات بعدّة آراء للطوسي في عدّة مسائل، بل أحضر عين نصوص المبسوط هنا[(٤)].

---

(١) راجع: الشيخ الطوسي، المبسوط، ج٢، ص٣٦٠، والسرائر، ج٢، ص٨١.

(٢) راجع: الشيخ الطوسي، المصدر نفسه، ج٥، ص٢ وما بعدها، وله أيضاً النهاية، ص٥٠٨ وما بعدها، والسرائر، ج٢، ص٦٦٢ وما بعدها.

(٣) راجع: الشيخ الطوسي، المبسوط، ج١، ص١٩٠، والسرائر، ج١، ص٢١٥.

(٤) ولتقديم نماذج معبّرة نذكر مثالين اثنين هما:

المبسوط، ج١، ص٣٨ ـ ٣٩: ((... وما لا نفس له سائله من الميتات لم ينجس الثوب والبدن ولا المايع الذي يموت فيه ماءً كان أو غيره، وإن تغيّر أحد أوصاف الماء به)).

السرائر، ج١، ص١٨٤: ((وما لا نفس له سائلة من الميتات لا ينجس الثوب ولا البدن ولا المايع الذي يموت فيه، ماءً كان أو غيره، وإن تغيّر أوصاف الماء به)).

المبسوط، ج١، ص٣٩: ((الماء الذي يستنجا به أو يغتسل به من جنابة إذا رجع عليه أو على

⇐

٢ ـ تأثّر الحلّي بتعريف الشيخ الطوسي في المبسوط لحدّ العمل القليل والكثير في باب الصلاة، ناقلاً نظر الشيخ ورؤيته في هذا المجال[(١)].

٣ ـ ذِكْرُ الحلّي لنصّ عبارة الشيخ الطوسي في المبسوط مع شيء من التلخيص في بيان ملاك الحيوان المحلّل اللحم ومعياره[(٢)].

٤ ـ نقله نص كلام الشيخ الطوسي في تحديد معيار صدق إحياء الأراضي الموات، وأخذه برأيه، ممجّداً كلامه بالقول: ((نِعْمَ ما قال))[(٣)].

٥ ـ إفتاؤه في مسألة الأذان بفتوى الشيخ الطوسي في عدم لزوم كون المؤذّنين من ذرّية المؤذّنين زمان رسول الله ﷺ، مستدلاً على هذه الفتوى بعين ما استدلّ به الشيخ الطوسي أيضاً[(٤)].

٦ ـ نقلُه كلمات الشيخ الطوسي في مبحث الشهادة على الشهادة، وتعليقه في ختام البحث قائلاً: ((*وهذا جميعه أورده شيخنا أبو جعفر في مبسوطه، فأوردناه على ما أورده، ولم يرد في أخبارنا من هذا شيء*))[(٥)].

٧ ـ نقلُه في مبحث زواج الأمَة جملةَ مسائل ذكرها الطوسي في النهاية، دون

⇐

ثوبه لم يكن به بأس، فإن انفصل منه ووقع على النجاسة ثم رجع عليه وجب إزالته...)).

السرائر، ج١، ص١٨٤: ((الماء الذي يستنجى به أو يغتسل به من الجنابة إذا رجع عليه أو على ثوبه لم يكن به بأس بغير خلاف، فإن انفصل منه ووقع على نجاسة ثم رجع عليه وجب إزالته...)).

(١) راجع: الشيخ الطوسي، المصدر نفسه، ص١١٨، والسرائر، ج١، ص٢٣٨.

(٢) راجع: الشيخ الطوسي، المصدر نفسه، ج٦، ص٧٨، والسرائر، ج٣، ص١١٨.

(٣) السرائر، ج١، ص٤٨١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢١٥، قال: ((... والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا، أنّه من خصّ ذلك في نسبٍ معيّن يحتاج إلى دليل، والأخبار الواردة في الحثّ على الأذان عامّة في كلّ أحد)).

(٥) المصدر نفسه ج٢، ص١٢٩ ـ ١٣٠، وراجع: الشيخ الطوسي، المبسوط، ج٨، ص٢٣١.

أن ينقدها بعد ذلك أو يعلّق عليها[(١)]، مما ينبئ عن أخذه بها وتبنّيه إيّاها.

٨ ـ نقلُه ما يقرب من خمسة صفحات كاملة عن كتاب ((المبسوط)) في مباحث القذف من كتاب ((الحدود))، ليمضيها بعد ذلك برمّتها باستثناء مسألة ((واحدة)) منها فقط، فيما يرى البقية صحيحة محكمة[(٢)].

وثمّة موارد عديدة أخرى ـ غير ما ذكرناه من أمثلة ونماذج ـ تشهد على تأثّر الحلّي في ((السرائر)) بكتب الشيخ الطوسي، لا سيّما منها كتاب ((المبسوط))[(٣)].

٢ ـ السيّد المرتضى

رغم أنّ تأثّر الشيخ ابن إدريس الحلّي في تدوين ((السرائر)) وتبويبه وتنظيمه بالشيخ الطوسي كان أكثر من تأثّره بالسيّد المرتضى، إلاّ أنّ تأثّره بالسيّد المرتضى

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٩٩ ـ ٦٠٠، قال: ((... هذا أجمع، أورده شيخنا أبو جعفر في نهايته، فحكيناه عنه ها هنا)).

(٢) راجع: الشيخ الطوسي، المصدر نفسه، ص١٧٦ ـ ١٧٩، والسرائر، ج٣، ص٥٢٢ ـ ٥٢٧، قال: ((... هذا آخر الفصل الذي من كلام شيخنا أبي جعفر رحمه الله، أوردتّه على جهته من غير مداخلة منّي له شيء من الكلام، فإنه سديد في موضعه إلا في قوله...)).

(٣) لمزيد من الاطّلاع، يراجع للمقارنة كل من:

أ ـ كتاب المزارعة: الشيخ الطوسي، المبسوط، ج٣، ص٢٥٣، والسرائر، ج٢، ص٤٤١.

ب ـ كتاب الإجارات: على وفق الهوامش المتقدّمة، المصدر نفسه، ص٢٢١، والمصدر نفسه، ص ٦٥٦ و٤٥٧.

ج ـ كتاب الطلاق: المصدر نفسه، ص١ ـ ٣، والمصدر نفسه، ص٦٦١ ـ ٦٦٤.

د ـ باب الربا وأحكامه: الشيخ الطوسي، النهاية، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦، المصدر نفسه، ص٢٥٠ ـ ٢٥١.

هـ ـ باب الوقف: المصدر نفسه، ص٥٩٨ ـ ٥٩٩، والمصدر نفسه، ج٣، ص١٦٣.

و ـ باب السكنى: المصدر نفسه، ص٦٠٠، والمصدر نفسه، ج٣، ص١٦٩.

من حيث الآراء الفقهيّة والأصولية كان أكبر بكثير من تأثره بالطوسي، والسبب في ذلك يرجع إلى وجود مبادئ ومباني مشتركة بين الحلي والمرتضى، واتّباع الحلّي المرتضى في جملة مباني رئيسية في الاجتهاد الفقهي.

ونشير هنا إلى عيّنات من تأثّر ابن إدريس بأفكار المرتضى وفق ما يلي:

١ ـ يحكم ابن إدريس الحلّي في الذي يصلّي إلى غير جهة القبلة بلزوم إعادة الصلاة على تقدير بقاء مقدار كافٍ من الوقت، إلاّ أنّه لا يجب القضاء على تقدير زوال الوقت وانقضائه، ويكتب الحلّي هنا حوالي صفحتين كاملتين في ردّ كلام الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما، ليقول في خاتمة البحث: ((*وهذه الأدلّة أوردها السيّد المرتضى رحمه الله على المخالفين محتجاً بها عليهم، ونِعم ما أورد، ففيه الحجّة، وطريق المحجّة*))[(١)].

٢ ـ يذهب الحلّي ـ متابعاً السيّد المرتضى ـ إلى اعتبار ابن البنت ولداً، ليمنحه إرث الولد الذكر، فيما يحسب ابنة الابن ولداً أنثى، ويخصّص الحلّي هنا حوالي ثمانية صفحات كاملة لذكر كلمات السيّد المرتضى وأدلّته في هذا الموضوع، مسجّلاً في آخر البحث: ((*هذا آخر كلام السيّد المرتضى رضي الله عنه، وهو الذي يقوى في نفسي، وأفتي به، وأعمل عليه...*))[(٢)].

٣ ـ يتبنّى ابن إدريس في مسألة الوقف على المؤمنين شموله للفاسقين منهم، متابعاً في ذلك وجهة نظر السيّد المرتضى، بل وأدلّته أيضاً[(٣)].

٤ ـ يختار ابن إدريس رؤية السيّد المرتضى في موضوع غنيمة أموال أهل البغي، مؤيّداً أدلّته أيضاً، مصرّحاً بأخذه بها[(٤)]، كما أنّه كان يستعين بآراء السيّد

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٣٢ ـ ٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص١٩، قال: ((الصحيح ما ذهب إليه المرتضى رضي الله عنه وهو الذي أختاره وأفتي به، والذي يدلّ على صحّة ذلك ما استدلّ به رضي الله عنه)).

المرتضى بوصفها مؤيّداً من مؤيّدات الحكم، لا سيّما عندما يكون بصدد مناقشة مقولات الشيخ الطوسي وآرائه[١].

ولم تقف تأثّرات الحلّي بأفكار المرتضى عند حدود الفقه ومباحثه، بل تعدّت ذلك إلى نظريات علم أصول الفقه، حيث أخذ ببعض نظريات المرتضى، والتي كان من أبرزها وأهمّها إنكار أخبار الآحاد، إذ نقل الحلّي في مقدّمة ((السرائر)) ما يقرب من خمسة صفحات من كلام السيّد المرتضى في ((المسائل الموصليات)) موافقاً عليها بأجمعها، كما أنّه تبنّى أيضاً بعض آراء المرتضى الأصوليّة، مما كنّا أسلفنا بيانه في قسم مباحث أصول الفقه من ((السرائر)).

٣ ـ الشيخ المفيد

يتلو الشيخ المفيد ـ في تأثّر ابن إدريس به ـ كلاًّ من الشيخ الطوسي والسيّد المرتضى، متّبعاً ـ أي الحلّي ـ في بعض المواضع آراءه ومواقفه، مما نشير إلى بعضه ها هنا:

١ ـ يأخذ الحلّي برؤية الشيخ المفيد في مباحث شكّ كثير الشك وأحكامه، قائلاً في الختام: ((*وما أوردناه، وقلنا به وصوّرناه، قد أورده الشيخ المفيد رضي الله عنه في رسالته إلى ولده، حرفاً فحرفاً، وهو الصحيح، الذي تقتضيه أصول مذهبنا*))[٢].

٢ ـ يفتي الحلّي ـ مخالفاً الشيخ الطوسي ـ بما أفتى به الشيخ المفيد في مسألة النيابة في الحج في حقّ من كان الحجّ واجباً عليه، حيث يذهب إلى عدم الجواز[٣].

٣ ـ يوافق الحلّي رأي الشيخ المفيد في كتاب الديات والجنايات، فيذهب إلى

---

(١) راجع: السرائر، ج١، ص١٢٠، ١٨٦ و٥٠٠ ـ ٥٠٢، وج٣، ص٢٤٤، ٢٩٦، ٤٠٧، ٤٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٦٣٠.

أنّ من يلقي شيئاً في الطريق فيكون سبباً في إضرار الآخرين يكون ضامناً لذلك[1].

وإضافةً إلى ما ذكرناه من الموارد، يتبنّى الحلّي آراء الشيخ المفيد في مقابل آراء يتبنّاها الطوسي وغيره، فيجعل نظر المفيد مؤيّداً لرأيه الخاص[2].

٤ ـ ابن البرّاج الطرابلسي

ولم يقف الحلّي عند الطوسي والمرتضى والمفيد، بل تأثّر أيضاً بآراء القاضي ابن البرّاج، فتابعه في عدّة آراء فقهيّة وأصوليّة، ومن ذلك ما جاء في كتاب الإقرار، في مبحث الاستثناء منه، حيث ينقل عنه جملة مسائل دون أن يردّها، مما يشهد على تبنّيه لها، قائلاً في الختام: ((*هذه المسائل ذكرها ابن البراج في أصوله*))[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٧٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٢٠٩، ٢٥٩، ٣٤١، ٣٧٠، ٣٨٣، ٤٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٠١.

المقالة التاسعة

مباحث جانبيّة متفرّقة

مدخل

احتوى كتاب ((السرائر)) ـ إضافةً إلى ما تقدّم من مباحث غير فقهيّة ـ على موضوعات وإثارات جانبية متفرّقة، تتصل بالتاريخ، والإنسان وغيرهما، وقد طرح الحلّي هذه الإثارات الجانبيّة في مناسبات مختلفة، وهذا بنفسه شاهد على مدى اطّلاع ابن إدريس على العلوم المختلفة، وسعة درايته بالمعلومات العامّة الفكرية والثقافيّة، ومن هنا كان كتاب ((السرائر)) كتاباً نادر النظير.

ونشير هنا إلى بعض النماذج التي تؤكّد مقولتنا هذه على الشكل التالي:

الموضوعات التاريخيّة

١ ـ يفتح الحلّي في نهاية مباحث كتاب الحج فصلاً مخصّصاً للزيارات يحمل عنوانها، وعندما يبلغ به المقام الحديث عن زيارة الإمام أبي عبدالله الحسين عليه‌السلام وولده الشهيد، يستأنف بحثاً، يحاول فيه دراسة هل أنّ ولد الإمام الحسين عليه‌السلام الذي استشهد في كربلاء معه هو علي الأكبر أم علي الأصغر؟

وهذا البحث يمتاز بجودةٍ وروعةٍ مميزتين، تكشفان عن مدى دراية الحلّي بمباحث التاريخ، وتدقيقه وتتبّعه في هذا المضمار.

يذهب ابن إدريس إلى أنّ ولد الإمام الحسين عليه‌السلام هذا هو علي الأكبر لا علي الأصغر، وهذا معناه أن الولد الذي استشهد مع الحسين عليه‌السلام في كربلاء كان

أكبر من الإمام السجّاد عليه السلام.

يقول الحلّي: إن قبر علي الأكبر قريب من قبر الحسين عليه السلام في كربلاء، وأمّه كانت تسمّى ليلى وهي ابنة عروة بن مسعود الثقفي، وقد كان أوّل شهداء آل أبي طالب في واقعة الطفّ، وقد ولد الأكبر في زمان عثمان بن عفّان، وهذا ما روي عن جده الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أيضاً، وقد امتدحه الشعراء.

وهنا ينقل الحلّي شعراً عن أبي عبيدة وخلف الأحمر في مدح الأكبر مطلعه:

لم تــر عــين مــثله مــن محــتفٍ يمشــي ولا نــاعل[1]

ويضيف الحلّي بأنّ الشيخ المفيد ذهب في ((الإرشاد)) إلى أنّ شهيد الطفّ كان علي الأصغر، وأنّ علي الأكبر إنما هو الإمام السّجاد عليه السلام، الذي كانت أمّه أمّ ولد، تدعى شاه زنان إبنة يزدجرد، إلاّ أنّ الحلّي لا يوافق المفيد على ذلك، فيرى كلامه غير صحيح، وأنّ الأفضل في هذه المسألة الرجوع إلى أهل الصناعة والتخصّص، أي إلى علماء الأنساب وأرباب السير والمقاتل وأهل الأخبار والتواريخ، ذلك أنّ أهل كلّ فنّ أعرف ـ كما يراه ابن إدريس ـ بفنّهم من غيرهم.

ولكي يدعم الحلّي رأيه في هذا الموضوع يشير إلى أسامي اثني عشر رجلاً من أرباب السير والتواريخ ممّن يرون رأيه وهم:

١ ـ الزبير بن بكّار في كتاب، أنساب قريش.

٢ ـ أبو الفرج الأصفهاني في ((مقاتل الطالبيين)).

٣ ـ البلاذري.

٤ ـ المزني صاحب كتاب ((لباب أخبار الخلفاء)).

٥ ـ العمري النسّابة في كتاب ((المجدي)).

٦ ـ صاحب كتاب ((الزواجر والمواعظ)).

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص٥٣.

٧ ـ ابن قتيبة في ((المعارف)).

٨ ـ ابن جرير الطبري.

٩ ـ ابن أبي الأزهر في تاريخه.

١٠ ـ أبو حنيفة الدينوري في ((الأخبار الطوال)).

١١ ـ صاحب كتاب ((الفاخر)) وهو أحد علماء الإماميّة.

١٢ ـ أبو علي بن الهمام، أحد مصنفي الإماميّة، في كتابه: ((الأنوار في تاريخ أهل البيت ومواليدهم)).

ويختم ابن إدريس كلامه بالقول: ((*وأيّ غضاضة تلحقنا، وأيّ نقص يدخل على مذهبنا إذا كان المقتول علياً الأكبر*[(١)]*، وكان علياً الأصغر الإمام المعصوم بعد أبيه الحسين عليه السلام، فإنه كان لزين العابدين يوم الطف ثلاثة وعشرون سنة، ومحمّد ولده الباقر عليه السلام حي، له ثلاث سنين وأشهر، ثم بعد ذلك كلّه، فسيّدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام كان أصغر ولد أبيه سنّاً، ولم ينقصه ذلك*))[(٢)].

٢ ـ يذهب ابن إدريس ـ ناقداً رأي الشيخ المفيد في ((الإرشاد)) ـ إلى القول بشهادة عبيد الله بن النهشلية مع أخيه الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، يقول: ((*وقد ذهب أيضاً شيخنا المفيد في كتاب الإرشاد، إلى أنّ عبيد الله بن النهشليّة، قتل بكربلاء مع أخيه الحسين عليه السلام، وهذا خطأ محض، بلا مراء، لأنّ عبيدالله بن النهشليّة، كان في جيش مصعب بن الزبير، ومن جملة أصحابه، قتله أصحاب*

---

(١) ليس المراد من علي الأصغر ولد الإمام عليه السلام بالرضاع، وإنما من هو أصغر من علي الأكبر، ذلك أنّ الحسين عليه السلام كان له ثلاثة أولاد هم: ١ ـ علي الأكبر الذي استشهد في كربلاء. ٢ ـ علي وهو الإمام السجّاد، وهو من يراه ابن إدريس أصغر من علي الأكبر. ٣ ـ علي الأصغر وهو أصغر الجميع.

(٢) السرائر، ج١، ص٦٥٤ ـ ٦٥٧.

المختار بن أبي عبيد بالمذار، وقبره هناك ظاهر، الخبر بذلك متواتر، وقد ذكره شيخنا أبو جعفر في الحائريات، ولمّا سأله السائل عمّا ذكره المفيد في الإرشاد، فأجاب بأنّ عبيدالله بن النهشليّة، قتله أصحاب المختار بالمذار، وقبره هناك معروف، عند أهل تلك البلاد))[١].

٣ ـ ينقل ابن إدريس ثلاثة أقوال من الروايات حول محلّ دفن السيّدة الزهراء عليها السلام وهي:

١ ـ بين قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره في المسجد النبوي بالمدينة.

٢ ـ في بيتها عليها السلام.

٣ ـ مقبرة البقيع، إلاّ أنّه يستبعد تلك الرواية الدالة على دفنها في البقيع، ويقول: ((*وقد روي أنّها مدفونة في بيتها، وهو الأظهر في الروايات، وعند المحصّلين من أصحابنا*))[٢].

٤ ـ يعرض الحلّي في ((السرائر)) الأيام التي يستحبّ الصوم فيها، فيذكر من بينها الثامن عشر من ذي الحجّة، وبهذه المناسبة يسرد جملة الحوادث والوقائع التاريخيّة التي وقعت في هذا اليوم وهي ـ عنده ـ كما يلي:

أ ـ نصب علي عليه السلام لخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

ب ـ قتل عثمان بن عفّان.

ج ـ بيعة المهاجرين والأنصار لعلي عليه السلام عدا منهم عبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وسعد بن أبي وقّاص، وأسامة بن زيد.

د ـ انتصار النبي موسى عليه السلام على السحرة، وغرق فرعون وجيشه.

هـ ـ نجاة النبي إبراهيم عليه السلام من النار.

و ـ نصب موسى عليه السلام يوشع بن نون لخلافته.

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥٦ ـ ٦٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٥٢.

ز ـ شمعون الصفا يُعلَن من قبل عيسى عليه السلام خليفة له من بعده.

ح ـ نصب آصف بن برخيا من جانب سليمان عليه السلام لخلافته من بعده، بحضور زعماء دولة سليمان وولاتها[١].

٥ ـ يعتقد ابن إدريس بأنّ عمر بن الخطاب قد جُرح في السادس والعشرين من شهر ذي الحجّة الحرام، وأنّه توفّي في التاسع والعشرين من الشهر نفسه، إلاّ أنّ بعض أصحابنا يشتبهون ـ كما يرى ابن إدريس ـ في تاريخ وفاته، ويجعلونه التاسعَ من ربيع الأوّل، والحال أنّ هذا التاريخ خاطئ تماماً بإجماع أهل التواريخ والسير، كما أنّ الشيخ المفيد في تاريخه[٢] قد حقّق هذا الأمر وأثبت ما قلناه تماماً[٣].

٦ ـ يأخذ ابن إدريس بالقول الذي يرى أنّ الثاني من شعبان من السنة الثانية للهجرة هو الزمان الذي أعلن على المسلمين وجوب الصوم فيه، أي صيام شهر رمضان المبارك، وطبقاً لهذا التاريخ يكون الرسول صلى الله عليه وآله قد صام ثمانية رمضانات واجبة[٤].

الموضوعات النسبيّة

أشار ابن إدريس ـ في مواضع متعدّدة من كتابه ـ إلى إشارات تتعلّق بعلم الأنساب، نكتفي هنا بذكر اثنتين منها هما:

١ ـ نسب أمّ أبي الفضل العبّاس

يذكر الشيخ المفيد في كتاب «الإرشاد» أنّ نسب أم العباس هو «أمّ البنين

---

(١) المصدر نفسه، ص٤١٨.

(٢) والظاهر أنّ مراد ابن إدريس من كتاب المفيد في التاريخ هو: «الإرشاد».

(٣) السرائر، ج١، ص٤١٨ ـ ٤١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٤١٩.

ابنة حزام بن خالد بن دارم))، إلاّ أنّ ابن إدريس لا يوافقه على هذا القول، بل يرى أن هذا: ((*خطأ، وإنما أمّ العباس المسمّى بالسقّاء، ويسميه أهل النسب أبا قربة، المقتول بكربلاء، صاحب راية الحسين عليه السلام ذلك اليوم، أمّ البنين بنت حزام بن خالد بن ربيعة، وربيعة هذا، هو أخو لبيد الشاعر، ابن عامر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، وليست من بني دارم التميميين*))[1].

٢ ـ بنو هاشم

يتبنّى الشيخ الطوسي في مسألة حرمة الزكاة على بني هاشم أنّ بني هاشم هم المنسوبون إلى علي عليه السلام وجعفر بن أبي طالب وعقيل بن أبي طالب والعبّاس بن عبدالمطّلب، إلاّ أنّ ابن إدريس لا يتّفق معه في هذا الرأي، بل ينقده بالقول: ((*وهذا القول ليس بواضح، والصحيح أنّ قصي بن كلاب، واسمه زيد، وكان يسمّى مجمعاً، لأنّه جمع قبائل قريش، وأنزلها مكّة، وبنى دار الندوة، وَلَدَ عبدمناف، وعبدالدار، وعبدالعزّى، وعبداً، فأمّا عبد مناف، فاسمه المغيرة، فولد هاشماً، وعبدشمس، والمطلب، ونوفلاً، وأبا عمرو، فأمّا هاشم بن عبدمناف فولد عبدالمطّلب، وأسداً وغيرهما، ممّن لم يعقب، فولد عبدالمطلب عشرةً من الذكور، وستّ بنات، أسماؤهم: عبدالله، وهو أب النبي صلى الله عليه وآله، والزبير، وأبو طالب، واسمه عبدمناف، والعباس، والمقوّم، وحمزة، وضرار، وأبو لهب، واسمه عبدالعزى، والحرث، والغيداق، واسمه جحل، الجيم قبل الحاء، بفتح الجيم، وسكون الحاء، والجحل اليعسوب العظيم، وأسماء البنات: عاتكة، وأميمة، والبيضاء، وبرّة، وصفية، وأروى، هؤلاء الذكور والإناث لأمّهات شتّى، فلم يعقب هاشم إلاّ من عبدالمطلب عليه السلام، ولم يعقب عبدالمطلب من جميع أولاده الذكور إلاّ من خمسة: وهم عبدالله، وأبو طالب، والعباس والحارث وأبو لهب، فجميع هؤلاء، وأولاد هؤلاء، تحرم عليهم*

---

(١) المصدر نفسه، ص٦٥٦ ـ ٦٥٧.

الزكاة الواجبة، مع تمكّنهم من أخماسهم ومستحقّاتهم...))[١].

موضوعات تتعلّق بالأمكنة والبقاع

١ ـ أسكاف

ينقل الحلّي ـ بمناسبة ذكره لابن الجنيد الأسكافي ـ عن ((الجمل والعقود)) للسيّد المرتضى، أنّ أسكاف مدينة النهروان، وأنّ بني جنيد كانوا يقطنونها منذ قديم الأيام، ومن زمان كسرى ملك الفرس، وعندما سيطر المسلمون على العراق كان بنو جنيد يستوطنون تلك المنطقة، وقد حفظها لهم عمر بن الخطاب، والجنيد هو ذاك الذي ضرب الشاذروان على النهروان أيّام كسرى، وما تزال آثاره باقيةً تشاهد، وقد سمّيت تلك الأرض بالأسكاف[٢].

٢ ـ بانقياء أو القادسيّة

يشير ابن إدريس في بحثه حول أحكام الأراضي إلى أرضٍ ورد ذكرها في إحدى الروايات، وتسمّى بانقياء، يقول: ((*بانقياء هي القادسيّة وما والاها، وأعمالها، وإنما سمّيت القادسيّة بدعوة إبراهيم الخليل عليه السلام، لأنّه قال: كوني مقدّسة للقادسية، أي مطهّرة من التقديس، وإنما سمّيت القادسية بانقياء، لأن إبراهيم عليه السلام اشتراها بمائه نعجة من غنمه، لأنّ ((با)) مائة، و ((نقيا)) شاة، بلغة النبط، وقد ذكر بانقيا أعشى قيس في شعره، وفسّره علماء اللغة، وواضعو كتب الكوفة من أهل السيرة بما ذكرناه*))[٣].

٣ ـ بئر زمزم، وجه التسمية، وعلاقته بالملوك الساسانيين في إيران

ينقل الحلّي عن المسعودي في ((مروج الذهب)) في وجه تسمية بئر زمزم بهذا

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٧٩.

الاسم، أن أسلاف فارس كان يقصدون في قديم الأيام زيارة بيت الله الحرام، كما كانوا يطوفون فيه، وقد كان ذلك منهم تعظيماً لجدّهم إبراهيم عليه السلام، وتمسّكاً منهم بدينه، وحفظاً لأنسابهم أيضاً، وكان آخر من حجّ من ملوكهم ساسان بن بابك جدّ أردشير بن بابك أوّل الملوك الساسانيين، وكان ساسان كلّما ذهب لزيارة بيت الله تعالى يطوف فيه، ويتمم (ويزمزم) إلى جانب بئر إسماعيل عليه السلام، وقد أطلق على هذا البئر اسم بئر زمزم نظراً لزمزمة ساسان عنده، وهذا يدلّل على أنّهم كانوا يكثرون ذلك عند هذا البئر.

وقد أنشد أحد الشعراء بهذه المناسبة في قديم الأيام هذا البيت:

زمزت الفرس على زمزم ... وذلك من سالفها الأقدم[1]

موضوعات متفرّقة

١ ـ نوروز الفرس

يذكر الحلّي في بحثه حول الصلوات المستحبّة أنّ الشيخ الطوسي قد ذكر في ((مختصر المصباح)) من الصلوات المستحبّة صلاةً من أربع ركعات للنوروز، إلاّ أنّه ما أبان هذا اليوم، وأنّه متى يكون؟! وفي أيّ شهر من الشهور الرومية أو العربية يقع؟

وهنا ينقل الحلّي عن الصولي في كتاب ((الأوراق))، والذي يعتبره ابن إدريس من المدقّقين من أهل الحساب وعلم الهيئة وأهل هذا الفنّ: أنّ النوروز هو اليوم العاشر من شهر أيّار الذي يقع في ٣١ يوماً، وبناءً عليه فكلما مضى من هذا الشهر تسعة أيام جاء يوم النوروز، وهذا المصطلح تستخدم فيه كلمتان ((النوروز)) و ((النيروز)).

---

(١) المصدر نفسه، ص٦١٥ ـ ٦١٦.

إلاّ أنّ النيروز المعتضدي يطلق على نيروز المعتضد، ويقصد به الحادي عشر من شهر حزيران.

والوجه في تسمية هذا اليوم بالنوروز - والكلام بمضمونه للحلّي - هو أنّ أهل القرى والأرياف والمزارعين وأهل المراعي اشتكوا عند المعتضد العباسي حول أخذ الخراج منهم، فأعلموه أنّ جباة الخراج يأتونهم قبل حصاد الموسم وجني الثمار، فيطلبون منهم الخراج، ويجحفون بذلك على الناس ويظلمونهم.

وقد طلب هؤلاء القرويون والمزارعون من المعتضد بأن يصدر أوامره بعدم مطالبتهم بالخراج قبل الحادي عشر من شهر حزيران، وقد وافق المعتضد على طلبهم هذا، وقد مدحه بعض الشعراء على فعله هذا ورقّته وتفضّله فأنشد:

يوم نيروزك يوم واحد لا يتأخّر   من حزيران يوافي أبداً في أحد عشر[1]

٢ ـ الدرهم البغلي

يقول ابن إدريس في حديثه عن أحكام الدماء المعفوّ عنها في الصلاة ومقدارها، والذي ذكر أنّه مقدار الدرهم البغلي: «*وهو [البغلي] منسوب إلى مدينة قديمة، يقال لها: بغل، قريبة من بابل، بينها وبينها قريب من فرسخ، متّصلة ببلدة الجامعين، تجد فيها الحفرة والغسّالون دراهم واسعة، شاهدت درهماً من تلك الدراهم، وهذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام، المعتاد، تقرب سعته من سعة أخمص الراحة.*

وقال بعض من عاصرته، ممن له علم بأخبار الناس والأنساب: إنّ المدينة والدراهم منسوبة إلى ابن أبي البغل، رجل من كبّار أهل الكوفة اتخذ هذا الموضع

---

(١) السرائر، ج١، ص٢١٥.

قديماً، وضرب هذا الدرهم الواسع، فنسب إليه الدرهم البغلي، وهذا غير صحيح، لأنّ الدراهم البغليّة كانت في زمن الرسول عليه السلام قبل الكوفة))[1].

(١) المصدر نفسه، ص١٧٧، وإضافة إلى هذه الإثارات، ثمّة إثارات أخرى مثل: ((فصح النصارى))، كما في السرائر، ج٢، ص٣٢٠ ـ ٣٢١، و ((محاق الأشهر))، كما في المصدر نفسه، ص٦٠٥ ـ ٦٠٦، و ((الحديبيّة))، كما في المصدر نفسه، ج١، ص٦٤١، و ((بهرسير والمدائن))، كما في المصدر نفسه، ص٤٨٤ ـ ٤٨٥، و ((فتح))، كما في المصدر نفسه، ص٥٦٩، و ((فرق الشيعة))، كما في المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٣، و فقهاء المدينة السبعة، كما في المصدر نفسه، ص٤٨٠.

الفصل الرابع

المباني الفقهية والأصول الاجتهادية عند ابن إدريس الحلي

مدخل

الاجتهاد والفقاهة جهد واسع ومضني للوصول إلى الأدلّة، وتفريع الفروع من أصولها، وتطبيق الأصول على فروعها.

وللأحكام والفروع الفقهيّة أصول ومبادئ تبحث في محلّها الخاص، ودور الفقيه أن يؤصّل هذه الأصول ويشيد هذه المبادئ قبل أن تطأ قدماه ساحة الاجتهاد والفعل الإبداعي الفقهي، ليمارس ـ بعد ذلك ـ تطبيقاً لها ينتج استنباطاً للأحكام الشرعيّة.

وفي كلّ علم أصول وبناءات ينتقيها أو يشيدها صاحب هذا العلم أو رجالاته والمختصّون فيه، وهذه الأصول تمثّل القسم الأهم من الأفكار والمعطيات في بنية هذا العلم.

وهذا ما حصل بالضبط مع فقيه كبير كابن إدريس الحلّي، فقد نظم الحلّي أصوله وبناءاته الاجتهاديّة قبل أن يلج معترك الجدل الفقهي، وكانت هذه الأصول والمبادئ التحتيّة متمايزةً أضفت على مشروعه الفقهي برمّته لوناً وأكسبته طبيعة مغايرة.

وفي هذا الفصل، سوف نحاول التماس أهمّ تلك الأصول والمباني الفقهية وأشهرها عند ابن إدريس الحلّي، لاكتشاف خارطة المنهج عنده إن شاء الله تعالى.

المقالة الأولى

العقل والاجتهاد الفقهي

الحراك العقلي في دائرة النص الديني القانوني

نظريات العقل عند فقهاء الإمامية قبل ابن إدريس

اكتسبت موضوعات العقل ودوره في الاجتهاد الديني ميزةً خاصةً واهتماماً آخر في المذهب الإمامي، انطلاقاً من اهتمام أئمة أهل البيت عليهم السلام بالمسائل العقليّة، فاسترعى دليل العقل اهتمام فقهاء الإمامية في ميدان الاجتهاد الفقهي والبحث القانوني، رغم عدم تساويهم في هذا الاهتمام.

وإذا رصدنا الحقبات التي سبقت ابن إدريس، لاحظنا أنّ أبرز الفقهاء الشيعة الذين عنوا بدليل العقل في الفقه الإسلامي كانوا الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن زهرة الحلبي.

ولكي نكتشف العقل ودوره في المنظومة المعرفية للحلّي لابدّ لنا من رصد المناخ المحيط زمكانياً به، ومن ثم دراسة دليل العقل عند هؤلاء الأعلام الكبار، مقدّمةً لمعرفته عند ابن إدريس.

١ ـ الشيخ المفيد وتكوين دليل العقل في الاجتهاد

أوّل فقيه من القدماء وصلتنا كتبه ومصنّفاته ووجدناه يُعنى بدليل العقل هو الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (٤١٣هـ)، فقد ذكر المفيد العقل

وأبان دوره بشكلٍ متفرّق في مصنّفاته، وإذا أجرينا بحثاً فيها وتنقيباً لاحظنا موقفه من العقل عبر النقاط التالية:

١ ـ لا يرى الشيخ المفيد خبر الواحد حجةً، إلاّ في صورة حصوله على دعم وتأييد من دليل العقل، فيغدو معتبراً وحجّة[١].

٢ ـ لا يرى المفيد أيّة حجيّة أو اعتبار لأيّ حديث يخالف العقل[٢].

٣ ـ يعتقد المفيد بتخصيص العموم القرآني والروائي بدليل العقل[٣].

٤ ـ يذهب المفيد إلى إمكان الرجوع إلى العقل لمعرفة حكم من الأحكام زمن الغيبة عندما لا نملك حول هذه المسألة نصّاً أو بياناً شرعياً[٤]، وذلك من دون جعل العقل مصدراً هاماً من مصادر الأحكام الشرعيّة إلى جانب المصادر الثلاثة المتبقيّة وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، بل هو طريق ـ عند المفيد ـ للوصول إلى الأحكام نفسها.

يقول المفيد في هذا المجال: ((*إنّ أصول الأحكام الشرعيّة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنّة نبيّه، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه، والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار*))[٥].

٢ ـ السيّد المرتضى

وبعد المفيد، ذكر السيّد المرتضى العقل وتحدّث عنه دليلاً من الأدلّة، ذا دورٍ لطالما اهتمّ به المرتضى في مصنّفاته:

---

(١) الشيخ المفيد، التذكرة في أصول الفقه، ص٤٤.

(٢) تصحيح الاعتقاد، ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣) المفيد، التذكرة في أصول الفقه، ص٣٨.

(٤) المفيد، رسالة في الغيبة، ص٣ ـ ٤.

(٥) الكراجكي، المصدر نفسه، ص١٥.

أ ـ يجيب المرتضى عن أحد الأسئلة الموجّهة إليه في ((المسائل الموصليات))، والسؤال هو: ((*فما تقولون في مسألةٍ شرعيّةٍ اختلف فيها قول الإماميّة، ولم يكن عليها دليل من كتاب أو سنّة مقطوع بها؟ كيف الطريق إلى الحقّ فيها؟ قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمنّا وقوعه، لأنّا قد علمنا أنّ الله تعالى، لا يخلي المكّلف من حجّة وطريق إلى العلم بما كلّف، وهذه الحادثة التي ذكرتموها وإن كان لله تعالى فيها حكم شرعي، واختلفت الإماميّة في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقّن بأنّ الحجّة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بد أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنّة مقطوع بها حتّى لا يفوت المكّلف طريق العلم الذي يصل به إلى تكليفه... فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة كنّا فيها على ما يوجب العقل وحكمه*))[1].

ب ـ يجيز المرتضى تخصيص العموم بالعقل بلا شبهة عنده في ذلك ولا إشكال[2].

ج ـ يوافق المرتضى على جواز النسخ بدليل العقل أيضاً[3].

د ـ كما يجيز رفع اليد عن الظهور القرآني انسجاماً مع متطلّبات دليل العقل[4].

هـ ـ يذهب المرتضى ـ في مبحث الحظر والإباحة ـ إلى القول بأنّ الأشياء على الإباحة، رادّاً على المخالفين له في ذلك بدليل العقل وبرهانه[5].

و ـ يصرّح المرتضى ـ في مباحث الأخبار ـ بوضعه العقل إلى جانب الكتاب،

---

(١) رسائل الشريف المرتضى، المجوعة الأولى، ص٢١٠.

(٢) السيّد المرتضى، الذريعة، ج١، ص٢٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٢١، قال: ((ولنا عنها جوابان: أحدهما إنّ الدليل العقلي..)).

والسنّة، والإجماع، ويقسّم الخبر ـ فيما يقسّمه ـ إلى قسمين، وعندما يعرّف القسم الثاني منه يكتب قائلاً: «*فأما الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب، فهو كل خبر علمنا أنّ مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي، أو بالكتاب، أو السنّة، أو الإجماع*»[(١)].

ومما أسلفنا نقله من أمّهات قضايا العقل عند السيّد المرتضى يتضح مدى اهتمامه بدليل العقل، إلى حدّ وضعه إلى جانب الأدلّة الثلاثة الأخرى، وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، إلاّ أنّه مع ذلك لا يعدّ المرتضى العقل في عرض الكتاب والسنّة و... وشاهدنا على ذلك أنّ المرتضى في كتابه الكبير الحجم ـ الذريعة إلى أصول الشريعة ـ لا يأتي على ذكر العقل إلاّ ضمن إطار محدود، ولا يفرد له بحثاً مستقلاً أو موسّعاً على غرار مباحثه المفصّلة الأخرى، بل إنّ ما يذكره حول دليل العقل لا يعدو أن يكون متفرّقات مشتّتة وجزئية ومحدودة.

٣ ـ الشيخ الطوسي

وبعد الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، كان اهتمام الطوسي بدليل العقل، فقد تحدّث عنه وعن أدواره في جملةٍ من مصنّفاته، بما نوجزه في:

أ ـ اعتقاده ـ موافقاً في ذلك الشيخ المفيد والسيّد المرتضى ـ بتخصيص العموم بدليل العقل[(٢)].

ب ـ ذهابه إلى جواز التخلّي عن الظهور القرآني والحقيقة القرآنية[(٣)] بدليل العقل، ومن ثم جواز تبديل الحقيقة القرآنيّة ـ للعقل ـ إلى مجاز[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥١١.

(٢) الشيخ الطوسي، عدّه الأصول، ج١، ص٣٣٦، قال: «تخصيص العموم بأدلّة العقل و... صحيح».

(٣) في مقابل المجاز (المترجم).

(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٧، قال: «.... إن ظاهر الكتاب وحقيقته يترك إلى المجاز بدليل العقل».

ج ـ اعتقاده بأنّ العقل هو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان[١].

د ـ إيمانه بأن دليل العقل يمثّل إحدى قرائن صحّة خبر الواحد واعتباره[٢].

هـ ـ رؤيته مرجعيّة العقل في المسائل الجديدة فيما لو لم يكن حكمها قد ورد فيه بيان[٣].

ورغم تلك المساهمات كلّها التي يمنحها الطوسي للعقل، لكننا غير قادرين على القول بأنّه كان يراه مصدراً مستقلاً للتشريع إلى جانب سائر المصادر التي يعتمد عليها استنباط الأحكام، ومن هنا لم نجده يفرز له بحثاً مستقلاً في مصنّفاته.

٤ ـ ابن زهرة الحلبي

يتحدّث ابن زهرة في كتبه عن دليل العقل أيضاً، فيراه المرجع في تلك المسائل التي ينعدم فيها الدليل الموجب للعلم بالحكم الشرعي، يقول في كتابه «غنية النزوع»: «وعندنا لاحادثة إلاّ وعلى حكمها دليل يوجب العلم، ومتى فرضنا عدم الدليل رجعنا إلى حكم العقل...»[٤].

والذي يظهر ممّا أسلفناه، أنّ دليل العقل ما قبل ابن إدريس الحلّي:

أوّلاً: لم يوظّف توظيفاً واسعاً أو شاملاً.

ثانياً: لم يقع مصدراً من مصادر تشريع الأحكام إلى جانب الأدلّة الثلاثة الأخرى وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، فلم يجر الحديث عنه بوصفه مصدراً عند

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣١، قال: «... علمنا بالعقل أنّ الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته...».

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢٤، قال: «ومتى حدث حادثة، ولم يبيّن الحكم فيها، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها باقية على حكم العقل...».

(٤) ابن زهرة، غنية النزوع، ج٢، ص٣٦٢ ـ ٣٦٣.

أيّ من الفقهاء السابقين بشكل صريح ورسمي، كما لم يلحظ وجوده بهذا الوصف في مناهجهم الاجتهادية وآليّاتهم الاستنباطيّة.

من هنا، يمكننا ـ بكلّ جرأةٍ ـ القول بأنّ أوّل فقيه وظّف العقل بشكل صريح وواسع في آليّاته الاجتهادية واستنباطاته الفقهيّة، وجعله في طول الأدلّة الثلاثة الرئيسية (الكتاب، السنّة، الإجماع) هو ابن إدريس الحلّي.

ابن إدريس ودليل العقل

دليل العقل عند ابن إدريس، الماهيّة والحقيقة

يتحدّث ابن إدريس الحلّي عن دليل العقل في ((السرائر)) ضمن عبارات وصيغ مختلفة، فقد يعبّر عنه أحياناً بـ ((دليل العقل))[١]، وهو التعبير الذي ساد كتاب ((السرائر)) أكثر من غيره، وقد يعبّر عنه أحياناً أخرى بـ ((أدلّة العقل))[٢]، مقابل ((أدلّة السمع))، وربما عبّر عنه بـ ((العقول)) أو ((أصول الأحكام العقلية))[٣]، لكن رغم هذه التعابير جميعها، لم يبيّن لنا ابن إدريس مراده بشكلٍ صريح وواضح من العقل والدليل العقلي، ولهذا كان من اللازم دراسة موارد استعمال ابن إدريس في ((السرائر)) لدليل العقل، ليتكشّف لنا مراده منه، كما وتنجلي أمامنا الصورة، ولو بعض الشيء، عن دائرة النشاط العقلي، ودور دليل العقل في ميدان الفقه الإسلامي.

والذي يبدو من بعض مواضع ((السرائر)) أنّ مراد الحلّي من دليل العقل هو ما بات يعرف اليوم بالأصل العملي، ومن نماذج ذلك ما جاء في بحث ((الخمس حيث يقول: ((*فالمسألة الشرعية لا نعلمها إلا من أربع طرق، كتاب الله العزيز، وسنّة*

---

(١) راجع: السرائر، ج١، ص٤٦، ٤٩٥، ٤٩٦، وج٢، ص١٩، ١١٦، ٤٤٩، ٤٨٤، ٥٢٩، ٥٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٤، يقول: ((من أدلّة العقل وأدلّة السمع...)).

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨٨.

رسوله المتواترة، وإجماع الشيعة الإماميّة، لدخول قول المعصوم فيه، فإذا فقدنا الثلاث الطرق، فدليل العقل المفزع إليه فيها، فهذا معنى قول الفقهاء: دلالة الأصل››[1].

وقد يعبّر ابن إدريس صريحاً عن أصل البراءة بدليل العقل، كما جاء في بحثه حول كفاية أو عدم كفاية شهادة المرأتين مع قَسَم المدّعي في إثبات الدعاوى الماليّة، حيث يقول: ‹‹*والذي تقتضيه الأدلّة ويحكم بصحّته النظر الصحيح، أنّه لا يقبل شهادة امرأتين مع يمين المدّعي، وجعلهما بمنزلة الرجل في هذا الموضع، يحتاج إلى دليل شرعي، والأصل أن لا شرع، وحملها على الرجل قياس، وهو عندنا باطل، والإجماع فغير منعقد، والأخبار غير متواترة، فإن وجدت فهي نوادر شواذ، والأصل براءة الذمم، فمن أثبت بشهادتهما حكماً شرعياً، فإنّه يحتاج إلى أدلة قاصرة، إمّا إجماع، أو تواتر أخبار، أو قرآن، وجميع ذلك خالٍ منه، فبقي دليل العقل، وهو ما اخترناه وحقّقناه››*[2].

وفي كلامٍ آخر له، يرى الحلّي أنّ أصالة الإباحة من مصاديق دليل العقل، يذكر ذلك عندما يبحث حول الرجل الذي يعقد على امرأةٍ ثم يجري صيغة العقد مع أختها، فإنّ الشيخ الطوسي ذهب هنا إلى الحكم ببطلان العقد الثاني، وحكم بأنّه لو جامع الثانية فصلت عنه، ووفقاً لإحدى الروايات، لا يمكنه بعد ذلك مقاربة زوجته الأولى قبل انقضاء عدّة الثانية.

لكن ابن إدريس لا يوافق على هذا القول، بل يصرّح بأنّه: ‹‹*... فإذا لم يكن مانع من كتاب الله، ولا إجماع، ولا سنّة، ولا دليل عقل، بل الكتاب والعقل والسنّة يحكم بما ذكرناه، لأنّ الأصل الإباحة، وقوله تعالى:* ﴿إِلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١١٦.

أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[١] *فنفى اللوم عن وطء زوجته*))[٢].

ومن تعليله بأصالة الإباحة في هذا الحكم شهادة تُعلمنا بأنّ المراد من دليل العقل هو أصالة الإباحة.

إضافةً إلى ما تقدّم، عدّ الحلّي أصالة بقاء الملك من مصاديق دليل العقل، ففي مسألة غنيمة أموال أهل البغي وعدمها، يحكم الحلّي بعدم كون أموالهم غنائم، ويستند في ذلك إلى الإجماع والرواية، ودليل العقل، وعندما يشرح دليل العقل يقول: ((*ودليل العقل يعضده، ويشيده، لأنّ الأصل بقاء الأملاك على أربابها، ولا يحلّ تملّكها إلا بالأدلّة القاطعة للأعذار*))[٣].

وحتّى الآن، كان تعبير دليل العقل صريحاً في نصوص ابن إدريس في ملامسته أصلاً أو أصولاً إلى جانبه تعدّ عنده مصداقاً من مصاديقه، لكن مع ذلك، ثمّة موارد أخرى يحسب فيها الحلّي بشكل غير مباشر بعض الأصول العمليّة من دليل العقل، وذلك أنّه يصرّح من جهة ـ كما في مقدّمة السرائر ـ بأنّ طريق الوصول إلى الأحكام الشرعيّة هو الكتاب، والسنّة، والإجماع، وعند فقد هذه الثلاثة يرجع إلى الدليل العقلي، كما يطبّق ـ من جهةٍ ثانية وفي حالات كثيرة جدّاً ـ في مقام الاستدلال، ما يشب القاعدة في المنهج عندما يذهب إلى: أنّنا نُعدَم الكتاب والسنّة والإجماع، ومع انعدام هذه الثلاثة لزمنا الرجوع إلى أصلٍ من الأصول العملية، لا سيّما منها أصل البراءة، ووفقاً لذلك يتضح أنّ المراد من الأصل العملي هو الدليل العقلي المشار إليه عنده.

ونرصد هنا، متابعات الحلّي لدليل العقل بهذا الاستعمال عبر عيّنات:

١ ـ أصالة البراءة: وهو أكثر الأصول تمسّكاً من جانب ابن إدريس في كتاب

---

(١) المؤمنون: ٦.

(٢) السرائر، ج٢، ص٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩.

((السرائر))، ففي مسألة الجهر والإخفات في صلاة الظهر يوم الجمعة، يذهب الحلّي إلى عدم وجوب الجهر مستدلاً بالقول: ((*لأنّ شغل الذمّة بواجب أو مندوب يحتاج إلى دليل شرعي، لأن الأصل براءة الذمّة، والإجماع فغير حاصل، والرواية مختلفة، فلم يبقَ إلّا لزوم الأصول، وهو براءة الذمم، وأيضاً في تركه الاحتياط، لأن تاركه عند جميع أصحابنا، أعني تارك الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، غير ملوم، ولا مذموم...*))(1).

وهكذا في مبحث ذكر التكبيرات في منى، يحكم الحلّي باستحباب ذلك، ويستدل:

((*... إن الأصل براءة الذمّة من العبادات، فمن شغلها بشيء يحتاج إلى دليل، من كتاب، أو سنّةٍ متواترةٍ، أو إجماع، والإجماع غير حاصل، لأنّ بين أصحابنا خلافاً في ذلك، على ما بيّناه، والكتاب خال من ذلك، وكذلك السنّة المتواترة، بقي معنا، الأصل براءة الذمّة...*))(2).

٢ ـ أصل الإباحة: يقول الحلّي في موضوع جواز تحليل جارية المولى للعبد: ((*لا مانع من تحليل عبده وطء جاريته، من كتابٍ، ولا سنّةٍ، ولا إجماعٍ، والأصل الإباحة...*))(3).

٣ ـ أصل الصحّة: لو طلّق الرجل زوجته الحامل، ثم رجع إليها، ثم أراد مرّةً ثانيةً طلاقها طلاق السنّة، حكم الشيخ الطوسي بعدم صحّة هذا الطلاق وجوازه قبل وضعها الحمل، لكن ابن إدريس يرفض قوله هذا ناقداً: ((*لا أرى لمنعه وجهاً، ولا مانعاً يمنع منه، من كتاب، ولا سنّة متواترة، ولا إجماع منعقد، والأصل الصحّة،*

---

(1) السرائر، ج١، ص٢٩٨، وهنا لم يذكر الحلّي فقدان الآية القرآنية لوضوح ذلك، لكنّه في موارد أخرى يصرّح أيضاً بفقدان دليل الكتاب.

(2) المصدر نفسه، ص٦١١، وراجع: ص٣٨٧، ٢٩٧، وج٢، ص١٨٨، ٢٧٨، وج٣، ص٢٠، ٧٩.

(3) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٣٢، وانظر: ص٩٧.

والمنع يحتاج إلى دليل...»[(١)].

ما بينّاه حتى الآن من مصاديق دليل العقل عند الحلّي كان من الأصول، وهذا ما يدفع سؤالاً للقفز إلى الذهن بالقول: هل ينحصر دليل العقل عند الحلّي بالأصول أم أنّه يشمل حالات وموارد أخرى؟ وبعبارة أخرى، ما هي الدائرة التي تحدّ مجال العقل ودليله عند ابن إدريس بحيث يظهر بها ما ينفذ فيه العقل وما لا يكون فيه كذلك؟

وبمراجعة ما ذكرناه من نماذج، لا يبقى عندنا شكّ أنّ موارد الأصول لا سيّما منها أصالة البراءة وأصالة الإباحة من مصاديق دليل العقل، بل يمكن القول: إن الحلّي يعتبر دليل الأصل هو عين الدليل العقلي، طبقاً لتفسيره دليل الأصل ودلالته من وجهة نظر الفقهاء.

لكنّ الحلّي، مع ذلك، يستند إلى دليل العقل في موارد لا يتعرّض فيها للأصل باسم ولا برسم، مما يجعلنا نوقن بأن حدود العقل عنده تتجاوز مجرّد الأصول العملية، لتستوعب ما يسمّى بالدليل العقلي المستقلّ.

ونشير هنا إلى بعض الأمثلة التي تؤكّد مدّعانا هذا:

١ ـ يشير الحلّي في مبحث تقسيم الخمس إلى عدم جواز تسليم سهم الإمام لغيره بدون إذنه، وأنّنا لا نملك دليلاً على جواز ذلك من كتاب أو سنّة متواترة، كما لا يوجد إجماع حول هذا الموضوع، وهذا معناه أنّه لا يتوفّر أمامنا من الأدلّة الأربعة سوى دليل العقل، وإذا رجعنا إلى العقل وجدناه يمنع عن التصرّف في مال الغير بدون إذنه[(٢)].

٢ ـ يذهب الحلّي في مباحث الإجارة ـ كغيره من الفقهاء ـ إلى عدم بطلان عقد الإجارة بموت المؤجر أو المستأجر، يقول: «لأنّه الذي تقتضيه أصول المذهب،

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٤ ـ ٤٩٥.

والأدلّة القاهرة، عقلاً وسمعاً))، وعندما يشرح الدليل العقلي يقول: ((*فالعقل، أنّ المنفعة حقّ من حقوق المستأجر على المؤجّر، فلا تبطل بموته، وإذا كانت حقّاً من حقوق الميّت فإنّه يرثه وارثه، لعموم آيات المواريث، ومن أخرج شيئاً منها فعليه الدليل، وهو تصرّف في مال الغير، أعني المنفعة، ولا يجوز التصرّف في ذلك إلاّ بإذن صاحب المنفعة*))[1].

٣ ـ تقدّم في قسم المباحث الأصوليّة من هذا الكتاب أنّ ابن إدريس يرى العقل واحداً من الأدلّة الصالحة لتخصيص العموم، ففي مسألة قضاء صيام المغمى عليه يحكم الحلّي بعدم وجوب القضاء عليه، ويقول ـ في مقابل الإشكال بلزوم القضاء عليه انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[2] ـ : ((*العموم قد يخصّ بالأدلّة بغير خلاف، ومن جملة مخصّصات العموم، أدلّة العقول، وقد علمنا بعقولنا: أنّ الله تعالى لا يكلّف إلا من أكمل شروط التكليف فيه، ومن جملة شروط التكليف كمال العقول، ... فعلمنا أنّ الأمر بالعبادة في الآية متوجه إلى العقلاء، دون الصبيان والمجانين، وإن كانا داخلين في عموم الآية، لأنهما من جملة الناس، والمريض على ضربين: مريض يكون مرضه قد أزال عقله، ومريض يكون مرضه غير مزيل لعقله، فهذا هو المخاطب في الآية بالقضاء دون الأول فخصّصنا الأول بالدليل العقلي*))[3].

٤ ـ جاء في إحدى الروايات جواز شقّ القميص على وفاة الأب أو الاخ، لكن ابن إدريس ينقد هذه الرواية بالقول: ((*والأولى ترك ذلك واجتنابه، بل الواجب، لأنّه لا دليل عليه من كتاب، ولا سنّة مقطوع بها، ولا إجماع، والأصل حفاظ المال،*

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٤٩.

(٢) البقرة: ١٨٤.

(٣) السرائر، ج١، ص٤٠٩.

وتضييعه سفه، لأنّه إدخال ضرر، والعقل يقبح ذلك))[(١)].

ورغم استخدام الحلّي هنا كلمة ((الأصل))، إلاّ أنّ كلمة القبح والاستناد إليها يسمح لنا بجعل ذلك دليلاً عقليّاً مستقلاً، مشمولاً لقاعدة الملازمة بين الشرع والعقل[(٢)].

إعادة لملمة واستنتاج نهائي

ويمكننا من مجموع ما أسلفناه الخروج بالنتائج التالية:

١ ـ إنّ مراد الحلّي من دليل العقل، كل ما دخل تحت نطاق حكم العقل، وهو دليل يقدّم عنده في عرض وإلى جانب دليل الكتاب، والسنّة، والإجماع.

٢ ـ يتخطّى دليل العقل عند ابن إدريس حدود الأصول العمليّة، ليشمل الدليل العقلي المستقلّ والاستدلالات العقليّة أيضاً.

٣ ـ مع الأخذ بعين الاعتبار تفسير ابن إدريس لدلالة الأصل في كلمات الفقهاء، وأنها عين دلالة العقل، يمكن القول بأنّ التمسّك بالأصول العمليّة عند الفقهاء السابقين على الحلّي كان مصداقاً من مصاديق الاستناد إلى العقل، وهذا ما يبرّر كثرة اتّكائهم على هذه الأصول في دراساتهم الفقهيّة.

مكانة العقل والأدلّة الشرعيّة، مقارنة ومقايسة

اتضح مما تقدّم، أنّ ابن إدريس كان يولي أهميّة مضاعفة لدليل العقل، بل لقد فاق من سبقه من الفقهاء في هذه الأهمية والرعاية، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: ما هي مكانة دليل العقل عند ابن إدريس وما هي منزلته؟ هل أنّ دليل

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨.

(٢) وهي القاعدة القاضية بـ: ((كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع)).

العقل عنده يساوق في الرتبة الأدلّة الثلاثة: الكتاب، والسنّة، والإجماع أم أنّه يقع تالياً لها لا في عرضها، أي لا يُرجع إليه إلا عند فقدها برمّتها؟

يصرّح الحلّي في مواضع ثلاثة من ((السرائر)) بأنّ دليل العقل يقع في طول سائر الأدلّة ويتلوها، لا يتقدّم عليها ولا يضارعها، وأنّه إذا ما فقدت الأدلّة الأخرى أمكن التمسّك به، وليس هذا هو اعتقاد الحلّي وحده، بل إنّه ينصّ على أنّ ذلك هو المعتمد عند محقّقي الشريعة.

يكتب ابن إدريس في مقدّمة ((السرائر)) فيقول: ((*إن الحقّ لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل*))[1]، وعندما ينعدم في مسألةٍ من المسائل مجموع الأدلّة الأولى، فإن ما يراه المحقّقون في مصادر التشريع، وما يُعتمد عليه ـ عملاً وميدانيّاً ـ هو دليل العقل، ذلك أنّه في هذه الصورة ترتهن مسائل الشريعة لدليل العقل، وتوكل شؤونها إليه.

وإضافةً إلى هذا النص السرائري، ثمّة كلام للحلّي في بابي الخمس[2] والصوم[3]، يبيّن فيه طرق المعرفة وسبل الوصول إلى الأحكام الشرعية، حيث ينصّ على انحصارها بالكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل، وأنّه مع فقدان الثلاثة الأولى يصبح العقل هو المرجع الوحيد في باب التشريع.

وبعد أن عرفنا أن حجيّة العقل عند الحلّي تتفرّع على فقدان الأدلّة الأخرى، صار لزاماً علينا ملاحقة مدى وفاء الحلّي بنظريّته هذه في ميدان الاستدلالات الفقهيّة وساحات التطبيق العملي، فهل التزم بذلك أم لا؟

والجواب هو: إذا وافقنا على أنّ الأصول العملية تعدّ عند ابن إدريس من

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٧٧.

مصاديق دليل العقل ـ وفقاً لما أقمناه على ذلك من شواهد ومؤيّدات ـ فلابدّ لنا من الإقرار بأنّ الحلّي لم يف بنظريّته هذه حتّى النهاية، فقد استدل الحلّي في مواضع متعدّدة بدليل العقل إلى جانب الأدلّة الأخرى، لا بل إنه قدّمه عليها أحياناً.

ولكي تنجلي الصورة أمامنا أكثر، نعرض بين يدي القارئ عينات دالّة على ما نقول، ونقسّم هذه العيّنات إلى قسمين أوّلاً، ثم نحاول ـ ثانياً ـ تبرير موقف ابن إدريس هذا وأداءه العملي:

١ ـ حالات اعتماد الحلّي على العقل مع وجود الأدلّة الأخرى

أ ـ اعتماد الحلّي على العقل مع وجود الإجماع والأخبار المتواترة، قال: ((*وهو الصحيح الذي يقوى في النفس، لأنّ عليه الإجماع، وبه تواترت الأخبار عن الأئمة الأطهار، وأيضاً الأصل براءة الذمّة من إلزام هذا المكلّف التسعير...*))[(١)].

ب ـ اعتماد الحلّي على العقل مع وجود الأخبار المتواترة، قال: ((*والروايات بذلك متظاهرة متواترة، وأيضاً الأصل براءة الذمّة من هذا التكليف...*))[(٢)].

ج ـ اعتماد الحلّي على العقل مع وجود النصّ القرآني، قال: ((... *فإنه يجب أن يخرج من الطعام الذي يطعم أهله لقوله تعالى:* **﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾**[(٣)]*، فقيّد تعالى ذلك، وأطلق في باقي الكفارات، ولأن الأصل براءة الذمة*))[(٤)].

د ـ اعتماد الحلي على العقل مع وجود الإجماع، قال: ((*ولا شك أنّ الإجماع منعقد... والأصل براءة الذمّة مما زاد*))[(٥)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٣٣، وراجع: ج٣، ص٤٣٤.

(٣) المائدة: ٨٩.

(٤) السرائر، ج٣، ص٧٠، وراجع: ص٢٧٠، وج٢، ص٥٣٥ و٥٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٣.

٢ ـ حالات تقديم الحلّي للأصل على سائر الأدلّة

أ ـ تقديم الأصل على الكتاب: قال: ((*ويعضد ذلك، أنّ الأصل براءة الذمّة وقوله تعالى:* ﴿وَلا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾[1])).

ب ـ تقديم الأصل على الإجماع: ((*... لأنّ الأصل براءة الذمّة... والإجماع حاصل...*))[2].

ج ـ تقديم الأصل على الرواية، ذلك أنّ الأصل براءة الذمّة، وكذلك على كلام النبي ﷺ حيث قال: البينة على من أدّعى واليمين على من أنكر.

وقد لاحظنا هنا، أنّ ابن إدريس اعتمد على أصالة البراءة إلى جانب اعتماده على بقيّة الأدلّة، بل قدّمها عليها، والمراد هنا من أصل البراءة هو الدليل العقلي، وهذا ما يخالف ما ذكره هو نفسه من تأخّر دليل العقل عن سائر الأدلّة.

إلاّ أنّ بإمكاننا تبرير ذلك بأنّ الحلّي ذكر مسألة تعليق الرجوع إلى دليل العقل على انعدام سائر الأدلّة فيما لو لم يكن هناك أيّ دليل آخر، وهذا مالا ينافي ذكر دليل العقل والتمسّك به إلى جانب الأدلّة الأخرى من باب الاستزادة به في الاستدلال، وإقامة الأدلّة المتنوّعة والمتعدّدة.

---

(١) محمد: ٣٦، انظر: السرائر، ج١، ص٤٩٠، وراجع: ص٥٢٨، ٥٣٦، ٦٤١، وج٣، ص٤٠٠، ٤٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٢٥.

المقالة الثانية

الإجماع، تاريخه ودوره في الاجتهاد الفقهي

مدخل

الإجماع أحد مصادر استنباط الأحكام الشرعيّة، مصدر فقهيّ يعتمد عليه في ميدان الاجتهاد، ويتمّ توظيفه والاستفادة منه إلى جانب المصادر الثلاثة الأخرى، أي: الكتاب، والسنّة، والعقل.

نحاول في هذا البحث، تقديم تعريف للإجماع يوضح بنيته وتكوينه، ثم استعراض تاريخية الإجماع بشكل مختصر في الفقهين الشيعي والسنّي، وما تمتاز به نظرية الإجماع في المدرسة السنية عنها في المدرسة الشيعية وبالعكس، وفي نهاية المطاف، تحليل مفهوم الإجماع ـ بوصفه مصدراً من المصادر الفقهيّة ـ عند ابن إدريس وداخل منظومته الفكريّة، إن شاء الله تعالى.

الإجماع، التعريف والمفهوم

يستعمل الإجماع في اللغة بمعنى الاتفاق، ويراد منه ـ اصطلاحاً ـ اتفاقٌ خاصٌ اختلف الفقهاء في تفسيره، ويمكن الإشارة إلى تعاريف أهل السنّة مثل اتفاق فقهاء المسلمين، أو أهل الحلّ والعقد، أو المسلمين، أو أمّة محمّد ﷺ على حكم شرعي[1]، نعم، لابد في الإجماع والاتفاق في اصطلاح فقهاء الشيعة أن يكون

---

(١) محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٣.

متضمّناً رأي المعصوم عليه السلام.

الإجماع، النشأة التاريخية، وأسباب التكوين

تتحقّق العلوم البشريّة والموضوعات العلميّة عادةً في الإطار الزمني وعبر مرور الوقت، فتنمو بذلك وتتكامل، وبحث الإجماع لم يكن استثناءً ـ بوصفه موضوعاً من موضوعات علم أصول الفقه الإسلامي ـ عن هذه القاعدة أبداً.

وعليه، يواجهنا هنا سؤال: كيف ومتى ظهرت فكرة الإجماع داخل علم أصول الفقه؟

والذي يبدو جواباً عن هذا السؤال هو أن مقولة الإجماع ظهرت للمرّة الأولى على يد علماء أصول أهل السنّة، بوصفه ـ عندهم ـ واحداً من أدلّة الأحكام الشرعيّة، وأمّا عن سبب تكوّنه في أصول الفقه السنّي وفي الفقه السنّي أيضاً، فهذا ما نجده، يعود بنا إلى الحقبة التي تلت وفاة النبي صلى الله عليه وآله، فإنّ عدم اعتناء بعض الصحابة بوصيّة النبي صلى الله عليه وآله الصريحة في غدير خم، أدّى إلى انحراف الخلافة عن مسارها الصحيح، مما دفع العلماء غير الإماميّين للاستناد إلى إجماع مسلمي المدينة أو أهل الحلّ والعقد في المدينة بغية تبرير البيعة مع الخليفة الأوّل[1].

وبمرور الوقت وتدريجيّاً، أعمل أصوليّو السنّة المدّ والتشريع في نظريّة الإجماع عبر تدوين علم أصول الفقه والنهوض بتنميته و...، حتّى بلغوا بالإجماع أن صنفوه أحد الأدلّة الأربعة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، ولكي يضفي علماء أصول الفقه السنّي الاعتبار على الإجماع، استندوا في ذلك إلى الكتاب، والسنّة، والعقل، مقيمين وجوهاً على ذلك[2].

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ص٩٥.

(٢) ومن جملة أدلّتهم على ذلك يمكن ذكر: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ...﴾ النساء: ١١٥، وقوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة: ١٣٤، وقوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾.

⇔

على الجهة الثانية، قام علماء أصول الفقه الشيعي بتهذيب نظريّة الإجماع وتنقيحها وفقاً للرأي الشيعي، بعد أن وافقوا على مبدأ الإجماع بوصفه مسألةً أصوليّة، وذلك عندما شرعوا في تدوين أصول الفقه، وخلافاً لما ذهب إليه أصوليو أهل السنة وفقهاؤهم من اعتبار الإجماع معتبراً من حيث ذاته، ذهب علماء أصول الفقه الشيعة إلى اعتبار الإجماع وحجيّته من حيث دخول رأي المعصوم عليه السلام في المجمعين ، لا أنّ مجرّد الاتفاق كافٍ، ولم يقصر علماء الشيعة قولهم على عدم ضرورة اتفاق الكلّ، بل رأوا أنّ مخالفة الفقهاء معلومي النسب لايضرّ في اعتبار الإجماع أيضاً.

وعلى أساس هذا المناط، طُرح بحث جديد في أصول الفقه الشيعي وهو: كيف وعبر أيّ طريق يكشف الإجماع عن قول المعصوم ورأيه؟

وقد قدّم علماء أصول الفقه الشيعة أجوبةً عدّة وسلكوا مسالك متنوّعة للجواب عن هذا السؤال الرئيس، كان من أبرزها وأهمّها طريق الحسّ أو الإجماع الدخولي[1] ، وطريق قاعدة اللطف أو الإجماع اللطفي[2] ، وطريق الحدس أو

⇐

آل عمران: ١١١، والحديث الشريف: ((لا تجتمع أمّتي على الخطأ))، وقد ناقش فقهاء الشيعة والسنّة وأصوليّوهم هذه الأدلّة كافّة، راجع لمزيدٍ من الاطّلاع: السيّد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٦٠٧ ـ ٦٢٠، والشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج٢، ص٦٠٥ ـ ٦٢٧، والعلامة الحلّي، مبادئ الوصول، ص١٩٢، ومحمد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٦ ـ ٩٩.

(١) محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، ج٢، ص٩٥، يقول: ((وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الأصحاب... حاصلها: أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يُعرف شخصه من بينهم)).

(٢) المصدر نفسه، ص٩٦، يقول: ((وهي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصّة أو في العصور المتأخّرة، مع عدم ظهور ردع من قبله بأحد وجوه الردع الممكنة)).

الإجماع الحدسي[(١)]، وطريق التقرير أو الإجماع التقريري[(٢)].

فقهاء الإمامية والاستناد إلى الإجماع

بعد أن طوى الفقه الشيعي مرحلة مجرّد نقل مضمون الروايات بوصفه فتاوى، دخل مرحلة جديدة هي مرحلة الفقه الاستدلالي، وفي هذه المرحلة بالذات، حازت إجماعات الإماميّة أهميّةً خاصّةً ومضاعفة نتيجة الاعتقاد الشيعي العام بوجود الإمام المهدي (عج) رغم غيبته، وعدم خلوّ الأرض من حجّةٍ إلهيّةٍ، وذهاب الفقه الشيعي إلى عدم الاعتداد بالإجماع إلاّ إذا دخل في المجمعين رأي المعصوم عليه‌السلام.

من هنا، أصبح الإجماع في الكتب الفقهيّة للقدماء أكثر الأدلّة رواجاً في استنباط الأحكام الشرعيّة، وأوضح شاهد على ذلك كتاب ((مسائل الخلاف)) للشيخ الطوسي، و ((رسائل السيّد المرتضى))، و ((غنية النزوع)) لأبي المكارم بن زهرة الحلبي، بل إنّ ما يتضح من كلام القطب الراوندي في مقدّمة كتابه ((فقه القرآن)) المتأثّر بكلام السيّد المرتضى في ((الانتصار)) هو أنّ الإجماع مثّل حتى عصره وزمنه أبرز حجّة وأهمّ دليل عند فقهاء الشيعة، إلى حدّ أنّ فقهاء الإماميّة لم يكونوا ليشعروا بالحاجة إلى التماس أدلّةٍ جديدةٍ عندما يكون متوفراً عندهم دليل الإجماع.

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٧، يقول: ((وهي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه فقهاء الإماميّة وصل إليهم من رؤوسهم وإمامهم يداً بيدٍ، فإن اتفاقهم ـ مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل ـ يعلم منه أنّ الاتفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم)).

(٢) المصدر نفسه، يقول: ((وهي أن يتحقّق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحقّ لهم ولو بإلقاء الخلاف بينهم، فإنّ اتفاق الفقهاء على حكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه)).

يقول القطب الراوندي ـ مبرّراً عدم تدوين مصنّف في فقه القرآن من قبل علماء الإسلام حتّى زمنه ـ : ((*والعذر لنا [الشيعة] خاصّةً واضح، لأنّ حجّة هذه الطائفة في صواب جميع ما انفردت به من الأحاديث الشرعية والتكاليف السمعية، أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها، لأنّ إجماعها حجّة قاطعة، ودلالة موجبة للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ فيه، فإن انضاف إلى ذلك كتاب الله أو طريقة أخرى توجب العلم، وتثمر اليقين، فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى، وإلاّ ففي إجماعهم كفاية*))[1].

ابن إدريس والإجماع

لم يمتز الحلّي عن نظرائه من فقهاء الإسلام، فكما أولى هؤلاء الفقهاء الذين سبقوه أهميّةً مضاعفةً للإجماع كذلك فعل ابن إدريس حين منحه مكانةً ممتازة في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة، لا بل يمكننا أن ندّعي أنّ هناك عاملين أساسيين ضاعفا أكثر فأكثر من اهتمام الحلّي بالإجماع، وحاجته إليه وهما:

العامل الأول إنكاره أخبار الآحاد، وتركه العمل بها، الأمر الذي أدّى إلى كفّ يده والإمساك عن الرجوع إلى الكثير من الروايات، مما دفعه في خاتمة المطاف إلى تحديد منهاجه الاجتهادي بمصادر ثلاثة هي: الكتاب، والإجماع، والعقل.

وهذا العامل، كان موجوداً لدى جماعة سابقة من الفقهاء، كالسيّد المرتضى، ممّن أنكر أخبار الآحاد، إلاّ أنّ تلك الطبقة السابقة كانت تمتاز عن ابن إدريس بقرب عصرها لعصر المعصومين عليهم السلام مما سهّل لها مجال الوصول أو العثور على قرائن قطعيّة وشواهد يقينية في النصوص تخفّض من حاجتها إلى الإجماع.

---

(١) القطب الراوندي، فقه القرآن، ج١، ص٤، وراجع: السيّد المرتضى، الانتصار، ص٦.

العامل الثاني: المنحى التكاملي للفقه الشيعي نحو منهج استدلالي[(١)] ، ومن الواضح أن بإمكان الإجماع أن يتحوّل إلى دليلٍ فعّال في هذا المضمار.

وعليه، فإنّ اجتماع عناصر عدّة من قبيل إنكار أخبار الآحاد وترك العمل بها، والابتعاد الزمني عن عصر المعصومين عليهم السلام ، ومن ثم حصول تراجع وانكفاء في مجال العثور على القرائن القطعيّة المؤكّدة للأخبار، وتنامي النزعة الاستدلالية في الفقه الشيعي... ذلك كلّه ضاعف من حاجة ابن إدريس إلى التمسّك بالإجماع.

من هنا، تحوّل الإجماع في النظام الفقهي لابن إدريس إلى واحدٍ من الأدلّة الأربعة الرئيسية في الفقه، ومن أهمّ مبانيه الفقهيّة الهامّة.

ونحاول هنا أن نسرد جملةً من الشواهد والعيّنات التي تشير إلى أهميّة الإجماع عند ابن إدريس:

١ ـ يقول الحلّي في نصّ بالغ الدلالة: ((*وإجماعنا [الإماميّة] من أعظم الأدلّة وأقواها*))[(٢)] .

٢ ـ موقفه من مخالفة الإجماع، حيث يعتبرها خطأ فاحشاً، إذ يكتب في نقد كلامٍ للقطب الراوندي: ((... *وهذا خطأ عظيم، وزلل فاحش، لأنّ هذا هدم وخرق لإجماع أصحابنا*))[(٣)] .

٣ ـ تقديم ابن إدريس الإجماع على سائر الأدلّة، بما فيها الآية القرآنية، في حالة وجود أدلّة متعدّدة على مسألةٍ واحدة[(٤)] .

---

(١) من هنا يلاحظ أنّ كتاب ((السرائر)) يشتمل جهداً استدلالياً أكبر بكثير قياساً بالكتب الفقهيّة التي سبقته.

(٢) السرائر، ج٢، ص١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٧.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ص١٩٧، ٢٠٦، يقول: ((دليلنا... بعد الإجماع، قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.

٤ ـ اعتقاده بعدم الحاجة إلى الرواية أو الحديث عند توفّر الإجماع[(١)].

١ ـ مبنى الحلي في حجيّة الإجماع ونحو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام

أشرنا فيما سبق، إلى أنّ الخلاف الرئيسي والهام في نظريّة الإجماع بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنّة يتركّز بالدرجة الأولى في ملاك اعتباره وحجّيته، إذ يخالف أصوليوّ الشيعة وفقهاؤهم أهلَ السنّة في اعتبارهم الإجماع حجّة من حيث ذاته وباقتضاء طبيعته، ولهذا يتبنّى علم أصول الفقه الشيعي ـ وكذلك الفقه ـ حجيّة الإجماع من حيث دخول رأي المعصوم عليه السلام وقوله في المجمعين، وهذه النظرية الشيعية في الإجماع، هي النظريّة التي اختارها ابن إدريس، وصرّح بها في كتاب ((السرائر))[(٢)].

إلاّ أنّ ما يحتاج إلى مزيدٍ من الدقّة والتأمّل هو الجواب عن السؤال الذي يطالبنا بالطريق الذي يرتئيه ابن إدريس في كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام أساساً، أيّ نوعٍ من الإجماع هو الإجماع الحجّة عند ابن إدريس؟

وإلى زمان ابن إدريس كان هناك طريقين أساسيين في كشف الإجماع: أحدهما طريق الحسّ أو الإجماع الدخولي، وهو الطريق الذي تبنّاه أكثر القدماء، ومن بينهم: السيّد المرتضى، وثانيهما طريق اللطف أو الإجماع اللطفي الذي اختاره الشيخ الطوسي.

والذي يُفهم من متابعة كتاب ((السرائر)) أنّ ابن إدريس يوافق السيّد المرتضى في اختياره مسلك الحسّ في كشف الإجماع، ومن هنا، لا يرى الحلّي ضرراً

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٤، يقول: ((فإذا أجمعوا على القول فلا حاجة لهم إلى رواية تروى عن الصادقين عليهما السلام، إذا لا دليل فيها، بل إجماعهم عليها هو الدليل على صحّتها...)).

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣٠، يقول: ((لأنّ وجه كون الاجتماع حجّة عندنا، دخول قول المعصوم عن الخطأ في جملة القائلين بذلك)).

على الإجماع الحجّة في مخالفة الفقهاء معلومي النسب له.

يقول ابن إدريس ـ في مسألة وطء العمّة أو الخالة، حيث قال الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي بحرمة ابنتهما على الواطئ حرمةً مؤبّدة ـ: «*فإن كان على المسألة إجماع، فهو الدليل عليها، ونحن قائلون وعاملون بذلك، وإن لم يكن إجماعاً، فلا دليل على تحريم البنتين المذكورتين، من كتاب، ولا سنّة، ولا دليل عقل، وليس دليل الإجماع في قول رجلين، ولا ثلاثة، ولا من عُرف اسمه ونسبه، لأنّ وجه كون الإجماع حجّة عندنا، دخول قول معصوم من الخطأ في جملة القائلين بذلك، فإذا علمنا في جماعةٍ قائلين بقولٍ أن المعصوم ليس هو في جملتهم، لا نقطع على صحّة قولهم إلا بدليل غير قولهم، وإذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه، لم يؤثّر خلافه في دلالة الإجماع، لأنّه إنما كان حجّة لدخول قول المعصوم فيه، لا لأجل الإجماع، ولما ذكرناه يستدلّ المحصّل من أصحابنا على المسألة بالإجماع، وإن كان فيها خلاف من بعض أصحابنا المعروفين بالأسامي والأنساب، فليلحظ ذلك وليحقّق*»[1].

٢ ـ إحداث قولٍ ثالث

لّما كان الإجماع ـ من حيث احتوائه قولَ المعصوم ـ مفيداً للعلم واليقين، وأحد الأدلّة الأربعة على الأحكام الشرعيّة، لم يجز الخروج عن رأيَي الإماميّة على تقدير أنّ يجمع فقهاء الشيعة على رأيين اثنين في مسألة لا يعدوها، بل يحسب ذلك ـ كما يقولون ـ خرقاً للإجماع، فلا يكون له اعتبار أصلاً.

وهذا هو ما يقوله ابن إدريس أيضاً، إذ يذهب إلى عدم شرعيّة القول الثالث في مسألةٍ انحصر خلاف الفقهاء فيها في قولين، بل يراه خارجاً عن دائرة الحقّ، وهذا ما نجده في نصّ له ينتقد فيه الشيخ الطوسي في مسألة ميراث

---

(١) السرائر، ج٢، ص٥٢٩ ـ ٥٣٠.

المجوس، حيث يقول: ((ثم إنّه حكى في تهذيب الأحكام: أنّ أصحابنا على مذهبين اثنين فحسب، يونس ومن تابعه، ومذهب ابن شاذان ومن تبعه، فكيف يُحدث هو ﷺ قولاً ثالثاً، وأصحابنا على ما حكاه عنهم على قولين، فإذا أجمعوا على قولين، فلا يجوز إحداث قولٍ ثالث بغير خلاف، لأنّ الحقّ لا يعدوهم، وفي هذا القول ما فيه عند من تدبّره وتأمّله))[1].

٣ ـ وظائف الإجماع عند ابن إدريس

للإجماع ـ عند الحلّي ـ وظائف مختلفة وأدوار هامّة متنوّعة، تمنحه مكانةً مميزةً وموقعية فريدة، وهذه الوظائف هي:

أ ـ إثبات الأحكام الشرعية: الإجماع ـ كما أشرنا من قبل ـ من أكبر أدلّة الأحكام الشرعيّة وأقواها، من هنا يمكن القول بأنّ الدور الرئيس الهام للإجماع إثبات الأحكام الشرعيّة، بحيث يقطع الإجماع أيّ تردّد أو شك يختمر ذهن الفقيه في إصدار حكم أو إعطاء فتوى عند وجوده وتوفّره في مسألةٍ من المسائل، فحتّى لو لم يكن هناك دليلٌ آخر غيره في مسألةٍ معيّنة كان ـ لوحده ـ كافياً في إثبات الحكم الشرعي.

وانطلاقاً من هذا الموقف، نجد ابن إدريس يملأ كتاب ((السرائر)) بالإجماع، ويستدلّ به بشكل واسع ومكثّف، إلى حدٍّ قلّت المباحث الموجودة فيه التي لا ذكر في أدلّتها للإجماع.

٢ ـ تقويم الروايات صحّةً وسقماً: لا حجيّة ولا اعتبار للرواية عند ابن إدريس إذا كانت تخالف الإجماع، بل إذا نهض إجماع على تدعيم مضمون روايةٍ ما غدت معتبرةً صحيحةً بذلك، يمكن العمل بها والارتكان إليها.

من هنا، ينقد ابن إدريس كلام الشيخ الطوسي في مسألة الوكالة في الطلاق،

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٢.

حيث يستدلّ الأخير بخبر جعفر بن سماعة، ويحكم على طبقه، يقول: ((*وظاهره مخالف لإجماع المسلمين قاطبةً، وما هذا حاله لا يلتفت إليه، ولا يعرّج عليه*))[١].

وفي موضعٍ آخر، يكتب الحلّي ـ بعد نقله حديثاً لإسحاق بن عمّار ـ فيقول: ((*هذا خبر صحيح، لأن الإجماع منعقد من أصحابنا عليه*))[٢].

٣ ـ تكوين قرينة على المراد من آيات الكتاب: قد يستدلّ ابن إدريس بآيةٍ من كتاب الله تعالى ثمّة احتمالات متعدّدة متصوّرة في تعيين المراد منها، وفي موقفٍ من هذا النوع يستعين الحلّي بالإجماع لإسقاط اعتبار بعض الاحتمالات، لكي يتسنّى له الاستدلال بالآية بعد اتضاح معناها وتجلّيه، وهذا ما حصل معه في مسألة الوطء من الدبر أيّام الحيض، حيث حكم بجواز ذلك، قائلاً ـ في ثنايا استدلاله بالآية الشريفة: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ﴾[٣] ـ : ((*ولا يخلو المراد به اعتزلوا النساء في زمان الحيض، أو في موضع الحيض الذي هو الدم، فإن كان الأوّل فهذا خلاف إجماع المسلمين، فما بقي إلاّ القسم الآخر، وإنما وردت أخبار بأنّ له منها ما فوق المئزر، وذلك محمول على كراهية ما دون القبل*))[٤].

٤ ـ تخصيص العمومات القرآنيّة والروائيّة: لا شك في قابليّة العمومات القرآنيّة والروائية للتخصيص، لكن المهم في البحث تحديد الأدلّة التي تملك صلاحيّة التخصيص هذا.

ابن إدريس يعتبر الإجماع من تلك الأدلّة الصالحة لتخصيص العمومات، وعلى هذا الأساس يقول في باب الربا: ((*وإذا اختلف الجنسان فلا بأس بالتفاضل فيهما نقداً ونسيئةً، إلاّ الدراهم والدنانير، فلا يجوز النسيئة فيهما، لا متماثلاً ولا*

(١) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٠٠، وراجع: ص٦٩٥.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) السرائر، ج١، ص١٥٠ ـ ١٥١.

متفاضلاً، بغير خلاف بين أصحابنا، لقوله عليه السلام المجمع عليه: إذا اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم، ولولا الإجماع المنعقد على تحريم بيع الدنانير والدراهم نسيئةً، لجاز ذلك، لأنه داخل في عموم قوله عليه السلام، فخصصناهما بالإجماع، وبقي الباقي وما عداهما على أصل الإباحة...))[1].

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

المقالة الثالثة
خبر الواحد وأبرز شواخص الاجتهاد المتمايز
عند ابن إدريس

مدخل

من الواضح أن نصوص سنّة المعصومين عليهم السلام تمثّل في الفقه الشيعي أهمّ وأوسع مصدر من مصادر الاستنباط، انطلاقاً من محدوديّة الآيات القرآنية المتعلّقة بالأحكام، وكذلك موارد الدليل العقلي، ورجوع الإجماع في حقيقته إلى قول المعصوم عليه السلام نفسه، وعلى هذا الأساس ولدت علوم جديدة في التراث الإسلامي مثل علم الرجال وعلم الحديث والدراية من رحم الحديث، ونشأت وترعرت في أحضانه، حتّى غدت من المقدّمات الهامّة للاجتهاد والاستنباط.

إلاّ أنّ اتّساع الشرخ الزمني بين عصرنا وعصر المعصومين عليهم السلام تدريجياً، وظهور الوسائط الكثيرة في أسانيد الحديث، وتكوّن دوافع متعدّدة لجعل الحديث واختلاقه، وعوامل وعلل أخرى... جعلت من العسير منطقيّاً ـ بل الخطأ ـ الاعتماد على أيّ حديث يواجهه الإنسان، من هنا كانت الروايات نفسها على مراتب ودرجات، من الخبر المتواتر، والمحفوف بالقرينة، وخبر الواحد، حيث لا ترديد في صحّة الاعتماد على الخبر المتواتر أو ذاك المحتفّ بالقرينة القطعيّة والشاهد اليقيني، إلاّ أنّ الكلام كان يتمحور دائماً حول القسم الأخير، وهو خبر الواحد.

لكنّ الإشكالية الهامّة هنا تكمن في أنّ الأخبار المتواترة مع تلك المحفوفة بالقرينة لا تمثّل حجماً يملؤ الفراغ أمام الفقيه لاستنباط الأحكام كلّها أو حتّى

أكثرها، قياساً بالأدلّة الأخرى، وهذا هو ما يُبدي بوضوح مكانة خبر الواحد ودوره وموقفه، ليعلن أنّ الاجتهاد دون اعتبار أخبار الآحاد غير ممكن، أو لا أقلّ ذو آثار مهولة ونتائج بالغة الحدّة والكثرة في مجمل العملية الاجتهاديّة.

إنّ هذه الأهميّة التي يحوزها خبر الواحد والمكانة التي يتمتّع بها في الفقه الشيعي عندما نجمعها مع إنكار ابن إدريس في منهجه الاجتهادي أخبار الآحاد يقفز ـ سريعاً ـ إلى ذهننا السؤال التالي: هل صحيح أنّ ابن إدريس كان ينكر اعتبار أخبار الآحاد؟

وعلى تقدير الجواب الإيجابي، ما هو التبرير الذي يقدّمه ابن إدريس وغيره من الفقهاء لإنكارهم هذا؟

هل وفى الحلّي لبنائه الاجتهادي هذا داخل ميدان الاجتهاد ومعترك الفقاهة والاستنباط؟

وإذا ما فعل ذلك، فما هي النتائج والعواقب التي أدّت إليها نظريّته هذه؟

وأخيراً، ما هي التدابير والإجراءات التي اتخذها الحلّي لجبر النقص الذي حصل عنده، وملئ الفراغ الذي أحدثه إنكار خبر الواحد؟ وما هي الأدلّة التي استعاض بها لسدّ هذه الثغرة الكبيرة؟

نحاول في هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة المذكورة، بعد الإشارة إلى نظرية رفض خبر الواحد والإطلالة عليها إطلالةً تاريخيّة، واستعراض آراء كبار فقهاء الشيعة فيها حتّى زمن ابن إدريس الحلّي.

خبر الواحد ونظريّات الفقهاء قبل ابن إدريس

أقدم فقيهٍ من القدماء التفت إلى تقسيم خبر الواحد هو الشيخ المفيد، فقد قسّمه ـ في كتابه الأصولي «التذكرة بأصول الفقه» الذي لخّصه الكراجكي فيما بعد ـ إلى قسمين: أحدهما الخبر الواحد المعتضد بدليلٍ موجبٍ للعلم من عقلٍ أو إجماع أو شاهد عرفي، وثانيهما الخبر الواحد الفاقد لذلك.

والقسم الأوّل هو الخبر المعتبر القاطع للعذر، أمّا القسم الثاني فليس عند

المفيد بحجّة، ولا هو بالموجب علماً ولا عملاً[(١)]، وعلى هذا الأساس لم يصلح مثل هذا الخبر عنده لتخصيص العام[(٢)].

وبعد المفيد، تحدّث السيّد المرتضى، الفقيه الشيعي البارز، في كتاب ((الذريعة إلى أصول الشريعة))، وكذلك في رسالته ((جواب المسائل الموصليات)) عن خبر الواحد أيضاً، فقد أجاز المرتضى ـ خلافاً لبعض مشايخ الإماميّة الذين حكموا باستحالة التعبّد بخبر الواحد... ـ أجاز التعبّد بخبر الواحد، إلاّ أنّه لم يقم في الشرع دليلٌ على هذا التعبّد عند المرتضى[(٣)].

وقد تجاوز المرتضى هذا الحدّ، عندما وضع القياس ـ في عدم الاعتبار ـ إلى جانب خبر الواحد وساقهما مساقاً واحداً، يقول: ((إن أصحابنا كلّهم، سلفهم وخلفهم، ومتقدّمهم ومتأخّرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ العيب الذاهب إليهما، والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب، لظهوره وانتشاره، معلوماً ضرورةً منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب))[(٤)].

عقب ذلك، أفاض المرتضى ـ تفصيلاً ـ بنقد أدلّة حجيّة خبر الواحد، الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى خروجه بإنكار أخبار الآحاد، فيما عرف أنه أشهر مبانيه الأصولية والفقهية وأبرز معالم مدرسته الفكريّة.

وظلّ الوضع على حاله، إلى أن جاء الشيخ الطوسي، الذي خالف أستاذيه المفيد والمرتضى حينما قال بحجيّة أخبار الآحاد، وفي نصّ معبّر له يقول: ((*أنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن*

---

(١) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٣) السيّد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٥١٩ ـ ٥٣٠.

(٤) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٢٠٣.

النبي ﷺ، أو عن واحدٍ من الأئمة عليهم السلام وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله... جاز العمل به))[1].

والأمر المثير للعجب والاستغراب أنّ الطوسي يدّعي إجماع الإماميّة قاطبةً على حجيّة خبر الواحد فيما يُعدّ دعوى مقابلة تماماً لدعوى السيّد المرتضى إجماع الإمامية على عدم حجيّته، وهذا ما عزا بالعديد من الفقهاء المتأخّرين للتصدّي للجمع والتبرير بما يوفّق بين الادّعائين المذكورين[2].

بعد ذلك، درس الشيخ الطوسي القرائن التي رآها دالّة على صحّة الأخبار، ليصرّح في نهاية بحثه بالقول: ((*فهذه القرائن كلّها تدلّ على صحّة متضمّن أخبار الآحاد، ولا تدلّ على صّحتها أنفسها، لما بيّناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعةً وإن وافقت هذه الأدلّة، فمتى تجرّد الخبر عن واحدٍ من هذه القرائن كان خبر واحدٍ محضاً، ثم يُنظر فيه، فإن كان ما تضمّنه هذا الخبر هناك ما يدلّ على خلاف متضمّنه من كتاب أو سنّة أو إجماع وجب إطراحه والعمل بما دلّ الدليل عليه، وإن كان ما تضمّنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه، ولا يعرف فتوى الطائفة فيه، نُظِر فإن كان هناك خبرٌ آخر يُعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر... وإن لم يكن هناك خبر آخر مخالفه وجب العمل به، لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله، وإذا أجمعوا على نقله وليس هناك دليلٌ على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل به مقطوعاً عليه...*))[3].

والذي يبدو، أن فقهاء القرن السادس الهجري ـ رغم مرور قرن كامل على

---

(١) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج١، ص١٢٦.

(٢) يبدو أنّ أكمل ما بحث في هذا الموضوع هو ما سطرته يراع الشيخ الأنصاري في كتاب ((الرسائل))، فقد جمع هناك بين الادّعائين وبحث المسألة بحثاً موسّعاً، انظر: الرسائل، ج١، ص١٤٥ ـ ١٦٢.

(٣) الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، ج١، ص٢٧٢ ـ ٢٧٣.

وفاة الشيخ الطوسي ـ عادوا لتبنّي وجهة نظر السيّد المرتضى، ليقولوا بعدم حجيّة خبر الواحد، وكان من أشهر هؤلاء ابن شهرآشوب، والعلامة الطبرسي، وابن زهرة الحلبي، ففي كتابه ((متشابه القرآن))، عند ذيل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]، يصرّح ابن شهرآشوب بالقول: ((*يدل على فساد العمل بخبر الواحد، لأنّ العامل به في الشرع يكون عاملاً على الظن من غير علم بصدق الراوي، فوجب أن يكون داخلاً تحت النهي*))[2].

أمّا العلامة الطبرسي، فقد ذكر في تفسيره ((مجمع البيان))، عند ذيل آية النبأ: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[3]: ((*وفي هذا دلالة على أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل*))[4].

وهكذا يوافق أبو المكارم بن زهرة في ((غنية النزوع)) السيّدَ المرتضى في عدم وجود مانع عقلي عن التعبّد بخبر الواحد، فيراه جائزاً، إلاّ أنّ الشرع عنده لم يرد بالتعبّد بأخبار الآحاد، وهكذا لا يوجب خبر الواحد عنده علماً، بل أقصى ما يفضي إليه هو الظنّ الغالب على تقدير عدالة الراوي[5].

استجماع واستخلاص

يُعلم من مجموع ما تمّ نقله واستعراضه أمرٌ هام، وهو عدم وجود فقيهٍ إلى

---

(١) البقرة: ١٦٩.

(٢) ابن شهرآشوب، متشابه القرآن، ج٢، ص١٥٣، وهكذا يعتقد ابن شهرآشوب بدلالة قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾على عدم جواز العمل بالقياس ولا بخبر الواحد. انظر: المصدر نفسه، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) الحجرات: ٦٠.

(٤) الطبرسي، مجمع البيان، ج١٠، ص٢٢١.

(٥) ابن زهرة، غنية النزوع، ج١، ص٣٥٤ و٣٥٦.

زمن ابن إدريس ينكر بالمطلق خبر الواحد أو يوافق عليه بالمطلق، فقد عمل المنكرون في بعض الموارد بأخبار الآحاد، كما اعتبرها الموافقون غير حجّةٍ في بعض المواضع والحالات، رادّين التمسّك بها والاعتماد عليها، وهذا ما نجده في تصريح الشيخ الطوسي عندما شرط اعتبار أخبار الآحاد بشرائط كان منها عدم مخالفتها للقرآن، ولا السنّة القطعيّة، ولا الإجماع، ولا ما اتفق على نقله، كما أنّ منكري حجيّة الأخبار أخذوا بها ـ أي الآحاد ـ معتبرةً عندهم عندما كانت موافقةً للأدلّة.

وعليه، فما أنكره المنكرون إنما هو خبر الواحد المحض الذي يُعدم القرينة أو الشاهد العرفي عليه أبداً.

ابن إدريس وخبر الواحد

يُعدّ إنكار خبر الواحد من أشهر الأسس الفقهية لابن إدريس، فقد صرّح الحلّي في مواضع متعدّدة من ((السرائر)) بعدم اعتباره، لا بل يمكن الادّعاء بضرس قاطع بأن الحلّي كان أكثر تشدّداً من السيّد المرتضى في إنكاره هذا، ذلك أنّه كان يرى عدم جواز العمل بخبر الواحد حتّى لو كان راويه ثقة[1]، كما كان يذهب إلى عدم الجواز أيضاً عند الأصحاب في العمل بخبر الراوي العدل[2].

ويواصل الحلّي مسيره فيتجاوز المقدار هذا، حينما يتخذ موقفاً حادّاً وصريحاً في الوقت نفسه من العمل بأخبار الآحاد حينما يراها هادمةً للإسلام[3]، ويحاول الحلّي أن يُشرك غيره في موقفه حينما يذكر أنّ إنكار حجية خبر الواحد أمرٌ متفقٌ عليه بين أصحاب الإمامية ومجمع، ففي بحثه حول أحكام صلاة المسافر، ضمن ردّه كلاماً للشيخ الطوسي يستند فيه الأخير إلى خبر واحد، يقول الحلّي:

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٩٥، يقول: ((لا يجوز العمل بأخبار الآحاد وإن كانت رواتها ثقة...)).

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، المقدّمة، ص٥١، يقول: ((فهل هدم الإسلام إلاّ هي...)).

((... أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وخصوصاً على مذهب أصحابنا فقهاء أهل البيت عليهم السلام، سلفهم وخلفهم، في أخبار الآحاد، وأنّهم مجمعون على ترك العمل بها...))[1].

بل يصرّح الحلّي في موضعٍ آخر بأن الوضوح والضرورة قاضيان بأنّ مذهب أصحابنا الإماميّة هو ترك العمل بخبر الواحد، فلم يخالف أحدٌ منهم في ذلك.

بل يمكن استنتاج انعقاد الضرورة من مذهب الإمامية على ترك العمل بخبر الواحد، وفقاً لاحتمال يمكن إجراؤه في كلمات ابن إدريس في ((السرائر))[2].

يقول ابن إدريس في مباحث أحكام الجنابة، في سياق ردّه على كلام للشيخ الطوسي يراه الحلّي مستنداً إلى خبر واحد: ((*فمذهب الأصحاب لا يجوّز العمل بها[أخبار الآحاد] ولا يسوّغه، بل معلوم من مذهبهم ترك العمل بها، لأنّ العمل تابع للعمل، وأخبار الآحاد لا تثمر علماً ولا عملاً، وهذا يكاد يعلم من مذهبنا ضرورةً، على ما أصّلناه، وحكيناه عن السيّد المرتضى رحمه الله في خطبة كتابنا هذا...*))[3].

ويقول الحلّي أيضاً: ((*فإن كان شيخنا أبو جعفر عاملاً بأخبار الآحاد... إذا سلّمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليم جدل... وإن كان مخالفاً لإجماع أصحابنا بسلفهم وخلفهم، حتى أنّ المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات أهل الآراء والمذاهب: أن الشيعة الإمامية لا ترى العمل في الشرعيّات بأخبار*

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٣٠.

(٢) ورغم تصريحه هنا بأنّ الأصحاب لم يعملوا بخبر الواحد دون استثناء أحدٍ فيهم، يذكر في موضع آخر أن الشيخ الطوسي: ((كان في أكثر كتبه يزيّف القول بأخبار الآحاد، ويردّ القول بها في الاحتجاج ويقول: لا يرجع عن الأدلّة بأخبار الآحاد، وهو الحق اليقين...))، انظر: السرائر، ج١، ص٢٤٩.

(٣) السرائر، ج١، ص١٢٧، فان كلامه هذا يدلّ على ما أشرنا إليه على تقدير رجوع الإشارة إلى ترك العمل بخبر الواحد، لا إلى عدم إفادته العلم.

الآحاد))[١].

وهكذا يعتقد ابن إدريس بأنّ أخبار الآحاد لم تكن حجّة حتى عند أهل البيت عليهم السلام[٢].

وعليه، فمن المسلّم أنّ ابن إدريس لا يرى أخبار الآحاد معتبرةً، إلاّ أنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل ينكر الحلّي خبر الواحد مطلقاً أم أنّ إنكاره له يقع ضمن شروط وأوضاع، ومن ثم يغدو العمل به جائزاً في ظروف معينة أو شرائط خاصّة؟

إنّ الإنكار المطلق هو الذي يبدو لنا من النصوص السالفة الإشارة إليها، إلاّ أن دراسة موسّعة وجامعة لكتاب ((السرائر)) توضح لنا: أن الحلّي ـ كسائر الفقهاء السابقين عليه ـ يرى اعتبار أخبار الآحاد المدعّمة بأحد الأدلّة الثلاثة، أي الكتاب، والسنّة القطعيّة، والإجماع، وعليه يكون العمل بخبر كهذا معتبراً وجائزاً، وهذا ما يرشدنا إليه نصّ للحلّي في باب اشتراك الجنايات، بعد نقله عدّة روايات وتمحيصه لها: ((*وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب، أو سنّة، أو إجماع، عمل بها، وإلاّ حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا*))[٣].

وهكذا يرى الحلّي اعتبار خبر الواحد الذي يورده أصحابنا الإمامية في مصنّفاتهم وينعقد في فتاواهم إجماعٌ عليه، ففي بحث الكفّارة، ينقل ابن إدريس روايةً دالّةً على أنّ من شقّ لباسه على موت أهله أو أحد أقاربه وجبت عليه كفّارة اليمين، لكن الحلّي بعد ذلك ينتقد هذه الرواية بالقول: ((*وهذه الرواية قليلة الورود، شاذّة، تورد في أبواب الزيادات، عن رجل واحد، وقد بيّنا أنّ أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، إلاّ أنّ أصحابنا مجمعون عليها في تصانيفهم وفتاويهم، فصار*

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٧، وراجع: ص٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٧٥.

الإجماع هو الحجّة على العمل بها، وبهذا أفتي))[1].

إضافةً إلى ذلك، يعتقد الحلّي ـ بشكل عام ـ بلزوم عرض أخبار الآحاد على سائر الأدلّة، لدراسة مدى صحّتها وسقمها، ففي بحث إحياء الأرض الموات، ينقل ابن إدريس مجموعة فروعٍ فقهيّة عن كتاب ((النهاية)) للشيخ الطوسي، ويقول في خاتمة البحث: ((*وكلّ هذه أخبار آحاد، أوردها[الطوسي]، على ما وجدها، في كتابه النهاية، والأولى عرضها على الأدلّة، فما صحّحته منها كان صحيحاً، وما لم تصحّحه كان باطلاً مردوداً*))[2].

وبهذا يمكننا الخروج بهذا الاستنتاج، وهو أن ابن إدريس لا ينكر خبر الواحد بشكل مطلق، وإنما خصوص الخبر الواحد المحض، فهذا هو الخبر الذي يراه غير معتبر ولا يمكن الاعتماد عليه.

١ ـ أسباب رفض نظريّة خبر الواحد

هل أنّ إنكار خبر الواحد مسبّب عن عدم إفادته العلم، أم أنّ هناك عناصر وعوامل أخرى لها دور في إنكار هذا النوع من الأخبار؟

إنّ ما نجده في الكتب الفقهية والأصولية لأنصار نظرية الرفض قبل ابن إدريس هو أنّ علّة رفضهم تكمن فقط في أنّه خبر لا يفيد العلم ولا اليقين، وحيث كان يلزم أن يكون مستند الأحكام الشرعية قطعياً لم يمكن العمل بأخبار الآحاد، انطلاقاً من أنّها لا تفيد أكثر من الظنّ والاحتمال.

وهذا ما نجده صريحاً في كلام ابن إدريس نفسه، حين يتحدّث عن أنّ عدم عمل الأصحاب بخبر الواحد كان بسبب عدم إفادته العلم واليقين[3]، تماماً كما

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٢٧ و٤٩٥.

صرّح بذلك مَن سبقه[١].

لكن الذي يبدو لنا ـ مع ذلك ـ أن في الأفق عللاً وأسباب أخرى تلوح، تؤكّد أن إنكار خبر الواحد كانت له أسبابه السياسيّة والمذهبية، ذلك أن كلمات من نوع: إن خبر الواحد قد هدم الإسلام، وتعييب أصحابنا الإمامية أشدّ التعييب على القائلين بأخبار الآحاد، وأمثال ذلك... إن كلمات من هذا النوع تبعّد انعدام الدوافع السياسيّة، سيمّا وأن ظاهرة إنكار أخبار الآحاد كانت قد حصلت في حقبة زمنيّةٍ محدّدة، وأنّ أغلبية فقهاء الشيعة منذ زمان العلامة الحلّي إلى يومنا هذا تعاضدت على القول بحجيّة خبر الواحد.

لكن السؤال الهامّ هو: ما هي تلك الدوافع؟

يذهب البعض إلى أنّ إنكار أخبار الآحاد في تلك المرحلة كان يأخذ بُعده الكلامي، فقد كان متكلمو الشيعة في حالة سجال وجدل مع أهل السنّة، مما دفعهم إلى إنكار أخبار الآحاد لكي يفوّتوا الفرصة على خصمهم في التمسّك برواياته لكي يبطل عبرها العقائد الشيعية[٢].

ولا يبدو هذا الرأي بالنسبة لنا مجانباً للصواب حينما نلاحظ أنّ أكثر فقهاء الشيعة المنكرين لأخبار الآحاد كانوا متكلّمين أيضاً[٣]، يرون أنفسهم مسؤولين عن الدفاع عن عقائد الشيعة ومعتقدات التشيّع.

الدافع الآخر الذي يمكن الإشارة إليه هو أنّ فقهاء أهل السنّة كانوا

---

(١) راجع: الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص٤٥، والسيّد المرتضى، الذريعة، ج٢، ص٥١٧، والطبرسي، مجمع البيان، ج٩، ص٢٢١، والقطب الراوندي، متشابه القرآن، ج٢، ص١٥٤، وابن زهرة، غنية النزوع، ج١، ص٣٥٤ و٣٥٦.

(٢) مجيد معارف، بزوهش در تاريخ حديث شيعة، ص٥٢٢ ـ ٥٢٣.

(٣) فقد كان علماء من أمثال الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، وابن شهرآشوب، والطبرسي فقهاءَ ومتكلمين في آنٍ واحد، بل إن الطابع الكلامي تغلّب على الطابع الفقهي عند بعضهم.

يستندون في اجتهاداتهم على معايير من نوع القياس والاستحسان، أمّا فقهاء الشيعة فكانوا على خصام مع هذه المعايير، إذ ردّوها بحجّة أنّها لا تفيد العلم بل الظن فحسب، ومن هنا سجّلوا ملاحظاتهم على فقهاء أهل السنّة، وعندما نطلّ من جهةٍ أخرى على خبر واحد، وندرك أنّه لا يفيد العلم بل أقصى ما يمدّنا به هو الظنّ والتخمين عندما لا يكون معتضداً بقرينة، نحصل على قناعة بأنّ الفقيه الشيعي عندما يستند إلى هذا النوع من الأخبار، فإنّه من الممكن جداً أن تنهال عليه صنوف النقد والشماتة من جانب فقهاء المذاهب السنيّة، مما يجعل أدلته عرضةً للخدشة والاختراق، كيف عمل الفقيه الشيعي بخبر الواحد رغم أنّه رفض القياس وأمثاله؟!

ولعل سوق القياس مع خبر الواحد وإنكارهما في عرض بعضهما البعض في كلمات بعض فقهاء الشيعة يشكّل شاهداً على ما ذكرناه[1].

٢ ـ وفاء الحلّي بنظرية الرفض ومَدَياته

هل وفى ابن إدريس في استنباطه للأحكام ببنائه الأصولي في إنكار نظرية خبر الواحد؟

قبل الجواب عن هذا السؤال، من المفيد ذكر أمرين توطئةً لذلك هما:

الأمر الأوّل: أسلفنا أنّ الحلّي لم يكن من الرافضين لنظرية خبر الواحد رفضاً مطلقاً، بل كان ـ كمن سبقه من الفقهاء ـ يعتقد بحجيّة الخبر المعتضد بالقرينة، أو الموافق المؤيّد بالأدلّة المعتبرة مثل الكتاب، والسنّة (القطعية)، والإجماع، بل لقد أوسع ابن إدريس ميزان موافقة الأدلّة بشكل بالغ، إلى حدّ أنّه كان يرى أنّ الرواية إذا لاقت تبريراً معقولاً ومنطقيّاً أو انسجمت مع بعض الأصول الفقهيّة

(١) يحتاج البحث حول أسباب إنكار حجيّة خبر الواحد ودوافعه إلى مزيد من الدراسة والتمحيص الخارجَين عن مجال هذه الدراسة، ولهذا نكتفي فعلاً بهذا المقدار من التحليل.

غدت معتبرةً، يمكن العمل بها والركون إليها[(١)].

وعليه، فإن الكثير من أخبار الآحاد ستخرج عن دائرة الرفض إلى حيّز الاعتبار، انطلاقاً من غلبة مصادفة وجود أدلّة تدعم النصوص، سيما منها الدليل العقلي الذي يرى الحلّي عمدته في الأصول العملية.

الأمر الثاني: يستدلّ الحلّي في ((السرائر)) في مواضع متعدّدة بأخبار المعصومين عليهم السلام، لا سيما منها كلمات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، سواء في ذلك الأحكام الإلزامية أو غيرها، وهذا ما حصل منه في صور متعدّدة أيضاً، فقد ينقل نصّ الحديث أحياناً[(٢)]، وربما عبّر في بداية الفرع الفقهي بمجرّد كلمة ((وقد روي))[(٣)]، أو في نهايته ((على ما روى))[(٤)]، ثم يجعله عين ذلك الفرع الفقهي، فينقل إذّاك نصّ الحديث.

---

(١) ومن نماذج ذلك ما جاء في أحكام صلاة المسافر، حيث وافق الحلّيُّ الشيخَ الطوسي في ((النهاية))، وخالفه في كتاب الاستبصار، وقد كان الطوسي تمسّك برأيـيه المختلفين في ((النهاية)) و ((الاستبصار)) بخبر الواحد، وعندما كان الحلّي يستنصر لرأي الشيخ في ((النهاية)) وينتقد رأيه في ((الاستبصار)) قال: ((وما اخترناه هو اختياره في نهايته، وهو الصحيح، لأنّه صلّى صلاةً شرعيّةً مأموراً بها ما كان يجوز له في حال ما صلاها إلاّ هي، والإعادة فرض ثانٍ يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك، فعمل على خبر زرارة في نهايته، وعمل على خبر سليمان بن حفص المروزي في استبصاره، والذي ينبغي أن يعمل عليه من الخبرين ما عضده الدليل، لا بمجرّد الخبر، لأنّا قد بيّنا أنّ العمل بأخبار الآحاد لا يجوز عندنا)). راجع: السرائر، ج١، ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

وهنا يلاحظ أن ابن إدريس قد عمل بأحد الخبرين واعتبره حجّةً نتيجة موافقته لهذه الأدلّة، ولو أنه لم يعتبره لم تكن النوبة لتصل إلى التعارض، وكان من المناسب طرح الأخبار جانباً.

(٢) ومن نماذج ذلك، انظر: السرائر، ج١، ص٦٤، ٦٥، ١٢٢، ١٢٨، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٥٧، ٣٠٢، ٣٥٨، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٨١ و... وج٢، ص١١٨، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٨ و... وج ٣، ص١٩، ٢٤، ٤٣، ٤٢٤، ٤٦٧ و...

(٣) ومن نماذج ذلك، انظر: السرائر، ج١، ص١٠٦، ١٤١، ١٥٨، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢٨، ٢٢٩ و...

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٢، ٢١٠، ٣٠٨ و...

وإذا ما كان الخبر مجمعاً عليه، أو متفقاً عليه، أو متواتراً، أو متلقّى بالقبول من جانب الأصحاب، أو كان مستفيضاً في النقل فإن الحلّي يصرّح بذلك ويذكره[١].

إلاّ أن الحلّي مع ذلك، قد يتمسّك في بعض الموارد بالأخبار فقط دون إشارة إلى خصوصياتها أو اعتضادها بالأدلّة وعدمه، وهذا ما يستدعي تأملاً مضاعفاً، إذ سرعان ما يسبق إلى الذهن السؤال القائل: هل أنّ مثل هذه الأخبار كانت موافقةً بشكلٍ من الأشكال للأدلّة رغم عدم الإشارة إلى تلك القرينة أو الأدلّة أم أنّ هذه الموارد تمثّل نقضاً على ابن إدريس في وقوعه في مفارقة بين النظرية الأصولية والتطبيق الفقهي؟

ولكي يتضح حال هذه الأخبار من حيث امتلاكها القرينة المؤيّدة أو اعتضادها بالأدلّة الموافقة، يلزمنا ملاحقة هذه الموارد كافّة، مورداً مورداً، وبشكل منفصل[٢]، لكن حيث كان هذا الأمر خارجاً عن مجال هذا الكتاب، نصرف النظر عنه فعلاً، ونشير في الخاتمة إلى أنّ الحلّي كان من حيث المجموع وفيّاً لمبناه الأصولي في إنكار نظرية الخبر الواحد، ويشهد لذلك أمران:

الأوّل: تصريح الحلّي ـ في سياق نقده وتقويمه لآراء الشيخ الطوسي في كتاب ((النهاية)) في مواضع عدّة ـ بأنّ مدرك هذه الآراء كان الاعتماد على خبر الواحد، وهذا الخبر غير معتبر عند الإماميّة، وفي هذه المواضع يتمسّك الحلّي بوجوه أخرى غير أخبار الآحاد، مما يُخْرِجُهُ بآراء وفتاوى مغايرة لفتاوى الشيخ الطوسي.

الثاني: الآثار والنتائج التي ترتّبت على منهاج الحلّي الاجتهادي في إنكار

---

(١) وقد أشرنا إلى هذه الموارد في الفصل الثالث عند مباحث الدراية من ((السرائر)).

(٢) بهذا المقدار، يمكن القول بأنّه في كلّ موضوع استند فيه إلى الإجماع والكتاب و... والأخبار دون الإشارة إلى وجود قرينة داعمة أو عدمه أو غير ذلك فإنّ هذه المرافقة في الذكر والبيان تشهد على موافقتها مع الأدلّة، تماماً كما حصل في مسألة تطهير الماء القليل المتنجّس، حيث تمسّك بالأخبار والآيات، دون الإشارة إلى الإجماع.

أخبار الآحاد، ومن أهم هذه الآثار الآراء والفتاوى الشاذّة والنادرة التي سوف نشير إليها في بحث لاحق قريب إن شاء الله تعالى.

نتائج نظرية الرفض في المنهج الاجتهادي لابن إدريس

أشرنا فيما سبق إلى أنّ روايات المعصومين عليهم السلام أهم مصدر وأوسعه وأشمله في مجال الاستنباط في الفقه الشيعي، ونظراً لمحدوديّة الأخبار المتواترة أو تلك التي تملك القرينة الحافّة فإنّ عمدة الأخبار تكمن في أخبار الآحاد حصراً، وبناءً عليه، فإن إنكار خبر الواحد بالنسبة لفقهاء يريدون الوفاء لبناءاتهم الاجتهادية في تطبيقات الاستنباط الفقهي يؤدّي إلى تمايز منهجهم الفقهي عن مناهج الآخرين، بما يضفي على اجتهادهم لوناً خاصّاً.

من هنا نلاحظ أنّ كتب الفقهاء المنكرين لأخبار الآحاد وآراءهم على قدرٍ كبيرٍ من التشابه والتماثل، وأفضل شاهد على ذلك مقارنة كتاب الانتصار للسيّد المرتضى مع كتاب غنية النزوع لابن زهرة، فإن نتائج هذه المقارنة تؤكّد المشتركات الكثيرة جدّاً التي تربط الكتابين، لا سيما تلك المشتركات التي تؤول إلى المنهج الاجتهادي والاستدلالي.

وعليه، فإن الآثار التي سوف نعرضها الآن بين يدي القارئ يمكنها أن تكوّن معالم المنهج عند جماعة من الفقهاء تتوافق والحلّي في المنهج، إلاّ أنّ ما يبدو لنا أنّ كتاب «السرائر» هو أفضل مصدرٍ ومرجع يمكن استخدامه لإجراء مقارنة توضح نتائج إنكار أخبار الآحاد، ذلك أنّه لا توجد كتب فقهيّة ذات أهميّة وشموليّة من ناحية الكمّ والاستدلاليّة حتى عصر ابن إدريس بقدر كتاب السرائر وفي مستواه، من هذا المنطلق نأتي على تحليل آثار نظرية رفض خبر الواحد من منظار ابن إدريس.

١ ــ الآراء الشاذّة

من جملة نتائج إنكار خبر الواحد اشتمال اجتهاد ابن إدريس على آراء

شاذّة ونظريات خاصّة لم يكن لها وجود عند فقهاء الشيعة قبله، أو أنّ البعض القليل جداً من هؤلاء يشترك مع الحلّي فيها، ومن نماذج ذلك، عدم مبالاة الحلّي في مسألة تقيء الصائم بمجموعةٍ من الروايات الدالّة على بطلان الصوم ووجوب القضاء، حتّى أنّ صاحب الوسائل عقد باباً خاصّاً بهذه الروايات سمّاه: ((باب بطلان الصوم بتعمّد القيء))، جمع فيه عشرة أحاديث حول الموضوع[1]، وقد كان مبرّر الحلّي في لامبالاته هذه أنّ هذه الأخبار تندرج في زمرة الآحاد، ولهذا استعاض عنها في هذا البحث بالاستناد إلى أصالة البراءة، فجعل التقيّء كالاحتقان بالمائع مما لا يوجب على الصائم القضاء حتّى لو كان عن عمد.

وعلى المنوال نفسه، خالف ابن إدريس الفقهاء - بمن فيهم السيّد المرتضى - عندما أفتى بعدم حرمة ابنة العمّة أو الخالة جرّاء الزنا بالعمّة والخالة، وذلك انطلاقاً من عدم إيلائه أهميّةً تُذكر لأخبار الآحاد، ويستدلّ على ذلك بقوله: ((*فإن كان على المسألة إجماع، فهو الدليل عليها، ونحن قائلون وعاملون بذلك، وإن لم يكن إجماعاً، فلا دليل على تحريم البنتين المذكورتين، من كتاب، ولا سنّة، ولا دليل عقل، وليس دليل الإجماع في قول رجلين ولا ثلاثة، ولا من عرف اسمه ونسبه، لأنّ وجه كون الإجماع حجّةً عندنا، دخول قول معصومٍ من الخطأ في جملة القائلين بذلك...*))[2].

٢ ـ تحديد دائرة الأحكام الشرعيّة

لا شك في أنّه لا يمكن اعتبار أمرٍ ما شرعياً وإدراجه ضمن أحكام الشريعة إلاّ بدليل معتبر، وحيث إنّ أخبار الأئمة عليهم السلام هي أهمّ أدلّة الأحكام والعمدة منها أخبار الآحاد، فإن الفقيه الذي لا يرى الحجية لأخبار الآحاد لن يعتبر - طبيعةً -

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٠.

(٢) السرائر، ج٢، ص٥٢٩ ـ ٥٣٠.

الأحكامَ المثبَتَة عن طريق هذه الروايات أحكاماً شرعية، ومن ثم سيخرجها عن دائرة الحكم الشرعي، وستنحصر دائرة هذا الحكم بما ثبت عن طريقٍ معتبر غير خبر الواحد.

وهذا بالضبّط ما حصل مع ابن إدريس الحلّي، فقد أدّى به إنكاره أخبار الآحاد إلى اعتبار بعض الأحكام المستفادة من هذه الأخبار غير شرعية، ومن نماذج ذلك، ما يطرحه الشيخ الطوسي في مباحث الحج من كتاب ((النهاية))، فقد طرح الطوسي فرعاً فقهياً انطلاقاً من جملة روايات، وحاصل هذا الفرع أنّه لو أراد شخص إرسال أضحيّةٍ إلى الحج تطوّعاً مع رفاقه الذاهبين إلى الحج، أمكنه أن يعيّن لهم يوماً لذبح الأضحية، فيجتنب هو ـ وهو في وطنه ـ محرّمات الإحرام إلى أن يحين ذلك اليوم فيحلّ من ذلك.

فقد وقع هذا الفرع محلاً لنقد الحلّي، فقال: ((*وهذه أخبار آحاد لا يلتفت إليها، ولا يعرج عليها، وهذه أمور شرعية، يحتاج مثبتها ومدّعيها إلى أدلّة شرعيّة، ولا دلالة له من كتاب، ولا سنّة مقطوعٍ بها، ولا إجماع، فأصحابنا لا يوردون هذا في كتبهم، ولا يودعونه في تصانيفهم، وإنما أورده شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله في كتابه النهاية، إيراداً لا اعتقاداً، لأنّ الكتاب المذكور كتاب خبر، لا كتاب بحث ونظر، كثيراً ما يورد فيه أشياء غير معمول عليها، والأصل براءة الذمّة من التكاليف الشرعيّة*))[1].

ومثل ذلك، ما يسجّله ابن إدريس نقداً على كلام الشيخ الطوسي في ((النهاية)) أيضاً، حيث حكم الأخير بجواز بيع الأعيان الموجودة أو الممكنة الوجود دون أن تكون حاضرة فعلاً حال البيع، فقد قال الحلّي معلّقاً: ((*هذا خبر واحد أورده شيخنا في تهذيب الأحكام عن ابن سنان، لا يجوز العمل به، ولا يلتفت إليه، ولا يعوّل عليه، لأنّا قد بيّنا أنّ البيع على ضربين: بيوع الأعيان، وبيع السَّلَم، وهو ما*

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٦٤١ ـ ٦٤٢.

في الذمّة، ولا يصحّ أن يكون مؤجلاً موصوفاً... فأمّا بيوع الأعيان فتنقسم إلى قسمين: أحدهما بيع عين مرئية مشاهدة، والقسم الآخر بيع عين غير حاضرة موصوفة، وهذا البيع... وما أورده خارج عن هذه البيوع، لا مشاهد، ولا موصوف بوصف يقوم مقام المشاهدة فدخل في بيع الغرر، والنبي ﷺ نهى عن بيع الغرر... وأيضاً البيع حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي، ولا نرجع عن الأمور المعلومة بالدلالة القاهرة بالأمور المظنونة، وأخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً))[1].

٣ ـ مضاعفة التركيز على الأدلّة الأخرى

ومن أبرز المضاعفات على إنكار ابن إدريس الخبر الواحد في ميدان الاجتهاد والاستنباط، تركيزه ومضاعفة اهتمامه واتكائه على بقية الأدلّة المتوفّرة، ومن هنا، وجدناه مهتماً بشكل بالغ بالآيات القرآنيّة، والإجماعات، والقواعد الفقهية، ومباحث العرف واللغة.

٤ ـ الاستغناء عن مباحث التعادل والتراجيح في دائرة خبر الواحد[2]

تمثّل ظواهر تعارض الأدلّة ـ سيما منها الأخبار والروايات ـ الفلسفةَ الوجودية لمباحث التعادل والتراجيح، ومن الواضح أنّ الفقيه الذي لا يؤمن بخبر الواحد لا تبدو عنده تلك الحاجة إلى هذه المباحث في دوائر أخبار الآحاد.

وبناء عليه، لاحظنا كيف أنّ ابن إدريس تجنّب مراراً وتكراراً موضوعات تعارض الأخبار، ولكي نؤكّد هذه الحقيقة، نستعين بمثال دالّ، ففي مسألة الوكالة في

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٩٠، وراجع: ص١٤٧، ٣٢٢، ٣٤٣ و...

(٢) لا منافاة بين ما نذكره هنا وما أسلفناه في المباحث الأصوليّة في موضوع التعادل والتراجيح، ذلك أنّ البحث هنا متمحّض بالخبر الواحد، فيما كان هناك شاملاً لمطلق الأخبار.

الطلاق التي عارض فيها خبرُ واحدٍ أخباراً أخرى، ينتقد ابن إدريس محاولة حلّ التعارض التي بذلها الشيخ الطوسي في كتاب ((الاستبصار))، ليخرج بجمع خاص لهذه الروايات، ويقول الحلّي ناقداً: ((*وقوله رحمه الله [الطوسي] لئلا تتناقض الأخبار، إنّما يسوغ ذلك، إذا كانت الأخبار متواترة متكافئة، فهي حينئذٍ أدلّة، فيجوز ما ذكره لئلا تتناقض الأدلّة، وهذا الخبر الشاذ ليس هو مكافئاً لما أورده من الأخبار المتواترة، فكيف يجوز ما قاله رحمه الله من الوساطة...*))(١).

الأدلة المستعاض بها عن أخبار الآحاد عند الحلّي

من الواضح أنّ إنكار طيف وسيع من الروايات يخلق أمام الفقيه إشكاليات ويحدث أمامه ضيقاً لدى ممارسته عملية استنباط الأحكام، نظراً لما تحوزه الأخبار في الفقه الشيعي من أهميّة وقيمة، وهذا ما يجبر الفقيه ـ بعد حدوث فراغات حادّة ـ على اللجوء إلى مدارك اجتهادية أخرى تعوّض عنده النقص الحاصل.

وهذا ما يخلق أمامنا تساؤلاً: كيف استطاع ابن إدريس الحلّي ـ ذلك الفقيه الميّال لمناهج الفقه الاستدلالي ـ ملأ الفراغ الذي حصل جرّاء إنكاره أخبار الآحاد؟ وما هي تلك العناصر الاجتهادية التي ركن إليها واستعاض بها؟ بل ـ أساساً ـ هل نجح الحلّي في تقديم اجتهاد مستغنٍ واقعاً عن أخبار الآحاد أم لا؟

ولكي نجيب عن هذا التساؤل لابدّ لنا ـ رغم الإقرار بأن إنكاره لخبر الواحد قد جرّ عليه نتائج وخيمة وغير مستساغة في مجال الاجتهاد ـ من الجزم بضرس قاطع وبكل جرأة بأن الحلّي استطاع وبجدارة ممارسة اجتهاد متعالٍ عن الأخبار، وإذا ما لاحظنا هذه الخصوصية في ((السرائر))، وهي كونه أكثر الكتب الفقهيّة استدلاليّةً حتى عصره بين الكتب التي ينكر أصحابها أخبار الآحاد، أمكننا القول

---

(١) السرائر، ج٢، ص٩٦، وراجع: ص٤٢٢.

بأنّ الاجتهاد غير المعتمد على خبر الواحد كان أهمّ ابتكارات ابن إدريس في عالم الفقاهة والاجتهاد.

إلاّ أنّ الذي يبدو لنا مهمّاً هو تحليل بنية الاجتهاد المتعالي عن الأخبار ورصد العناصر البديلة الظاهرة في هذا النوع من الاجتهاد، فما هي تلك العناصر البديلة التي ارتآها الحلّي عوضاً عن أخبار الآحاد التي نحّاها جانباً؟

والذي بدا لنا أنّ هناك مجموعة عناصر استعان بها الحلّي لسدّ النقص الحاصل بعد طرح أخبار الآحاد، وهي ما يلي:

١ ـ أصول المذهب

على الرغم من أنّ الاستناد إلى أصول المذهب ظاهرة تتعدّى ابن إدريس وتسبقه، حيث تلاحظ في المناهج الاجتهاديّة السابقة عليه، إلاّ أنّ هذا العنصر بدا متميّزاً ذا مكانة خاصة في المنهج الاجتهادي لابن إدريس، بل كان ـ في الواقع ـ أهمّ العناصر البديلة عن أخبار الآحاد عنده.

ومن النماذج التي تجلي لنا هذه الصورة وتؤكّدها، ما جاء في المضاربة بمال اليتيم، حيث حكم الشيخ الطوسي في هذا الموضوع في ((النهاية)) اعتماداً على نصّ رواية مندرجة في أخبار الآحاد وقال: ((*وروي أنّه من أعطى مال يتيم إلى غيره مضاربةً، فإن ربح كان بينهما على ما يتفقان عليه، وإن خسر كان ضمانه على من أعطى المال*))[١].

وقد نقد ابن إدريس هذا الكلام بقوله: ((*إن كان هذا المعطي ناظراً في مال اليتيم، نظراً شرعياً، إما أن يكون وصيّاً في ذلك، أو وليّاً، فله أن يفعل فيه ما لليتيم الحظّ فيه والصلاح، فعلى هذا لا يلزم الولي المعطي الخسران إن خسر المال،*

---

(١) راجع: السرائر، ج٢، ص٤١١.

وهذا هو الذي تقتضيه أصول المذهب، وما أورده شيخنا في نهايته خبر واحد أورده إيراداً لا اعتقاداً، على ما كرّرنا ذلك))[١].

والأمر نفسه، يذكره الحلّي في باب الاشتراك في الجناية، فبعد ذكره نصوص عدّة من الروايات يقول: ((*وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب، أو سنة، أو إجماع، عمل بها، وإلاّ حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا*))[٢].

ويلاحظ في هذا النص أنّ الحلي يصرّح بالاستعاضة عن أخبار الآحاد عند وجودها أو عدم موافقتها للأدلّة بمقتضيات المذهب، فيجعلها مرجعاً معرفياً في الاجتهاد الفقهي.

٢ ـ الأصول العمليّة

تظهر الأصول العمليّة بشكل واضح في كتاب ((السرائر))، فيبدو الحلّي مهتمّاً بها أيّما اهتمام، مستنداً إليها في هذا الكتاب وعلى نطاق واسع، فعندما لا يتوفّر الإجماع، ولا الكتاب، ولا السنّة في مسألةٍ ما، لا يرجع الحلّي إلى أخبار الآحاد، بل يستعيض عنها بالاستناد إلى الأصول العملية.

ومن نماذج ذلك، ما يذكره في مسألة نذر الإنسان تحرّر أوّل عبدٍ يملكه، فملك دفعةً واحدةً أكثر من عبد، فقد حكم الطوسي في ((النهاية)) ـ طبقاً لأخبار الآحاد ـ بإجراء القرعة، إلاّ أنّ ابن إدريس ردّ قوله هذا معلقاً بالنقد: ((*ولا دليل على ذلك من كتاب، ولا سنّة، ولا إجماع، وأخبار الآحاد لا يلتفت إليها، ولا يعوّل*

---

(١) السرائر، ج٢، ص٤١١.

(٢) السرائر، ج٣، ص٣٧٥، ولمزيد من الاطّلاع يراجع، المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٩، ٢٦٧، ٢٧١، ٢٩٩، ٥٣٠، ٥٦٦، ٦٢٤، وج٢، ص٣٧، ١٢١، ٣٣٤، ٣٥٢، ٤١١، ٤٣١، ٤٣٢، ٦٤٤، ٦٦٠، وج٣، ص١٥، ٣٢، ٦٣، ٩٣، ١٦٩، ١٩٢، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٣٥، ٣٤١، ٣٥٤، ٣٧٧، ٤٦٨.

عليها، بقي معنا من الأدلّة الأصل، وهو بقاء الملك وثبوته))[١].

٣ ـ ظواهر الكتاب والسنّة القطعيّة وعموماتهما

ومن العناصر التي استبدل الحلّي بها أخبار الآحاد ظواهر القرآن الكريم والسنّة القطعية المؤكّدة، ومن هنا، لاحظنا أنّه لم يكن يولي أهمية لخبر الواحد عندما كان يواجه عموماً قرآنياً أو عموم سنّة يقينيّة، فلم يكن خبر الواحد عنده مخصّصاً لهذه العمومات، بل المرجع عنده هو الظواهر والعمومات المذكورة على ما هي عليه لا غير[٢].

ومن أمثلة ذلك في كتب الحلّي، ما جاء في مسألة صيام المريض الذي يستمرّ به المرض إلى السنة القادمة، حيث استند الشيخ الطوسي إلى بعض الروايات ليحكم بلزوم دفع مُدّيْنِ من الطعام عن كلّ يوم في صورة الإمكان، ومع عدم الإمكان مدٌّ واحد، وإذا لم يمكنه ذلك أيضاً برأت ذمّته حينئذٍ، ولم يجب عليه القضاء، إلاّ أنّ ابن إدريس يسقط هذه الروايات التي استند إليها الطوسي عن الحجيّة والاعتبار بسبب كونها أخبار آحاد، مستعيضاً عنها بالتمسّك بظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٣]، ليحكم بوجوب القضاء عليه في السنة القادمة[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧٢، وراجع: ج١، ص٦٥٠، وج٢، ص٢٧٨، ٤٣٦، ٦٠٧، ٦٨٧.

(٢) لمزيدٍ من الاطلاع على موارد تمسّك الحلّي بعمومات الآيات يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٥٠٨، وج٢، ص٢٨٨، ٣١٧، ٢٩٢، ٦٨٩، وج٣، ص٣٢٨، وعموم السنّة: المصدر نفسه، ج١، ص٦٣٠، وج٢، ص٦٧٥.

(٣) البقرة: ١٨٤.

(٤) السرائر، ج١، ص٣٩٥.

المقالة الرابعة

أصول المذهب، المقتضيات والاستدعاءات

مدخل

تعدّ مقتضيات أصول المذهب إحدى أهم البناءات الفقهية عند ابن إدريس، فقد استخدم الحلّي هذا المصطلح في كتاب ((السرائر)) حوالي مائتي مرّة، إما بعينه أو بتعابير مرادفة له أو مقاربة، وهذه الكثرة تدلّل على أهميّة هذا الأصل الاجتهادي عنده، وهذا ما يفتح الباب على مصراعيه لسيول من التساؤلات والاستفهامات حول هذا المبدأ الاستنباطي:

هل كان هذا المبدأ من إبداعات ابن إدريس أم أن الفقهاء السابقين عليه كانت لديهم اهتمامات به أو ملاحظات له؟

ماذا يريد ابن إدريس من ((أصول المذهب))؟ وما معنى هذا المصطلح؟

هل يراد الأصول الاعتقادية أو الأصول العملية أو أصول الفقه أو غير ذلك؟

ما هي العلاقة بين أصول المذهب والأدلّة الأربعة؟ وهل تعدّ أصول المذهب دليلاً مستقلاً عنها يقع في عرضها لا مندرجاً ضمنها ومستبْطَناً فيها؟

ما هو الدور الذي تلعبه هذه الأصول في المنهج الاجتهادي لابن إدريس؟ وما هي المكانة التي تحتلّها؟

متى يتمّ الاستناد إلى هذه الأصول؟ ومتى تغدو مرجعاً يتحاكم عنده؟ وأخيراً، ما هي الأسباب والعوامل التي دفعت ابن إدريس للاهتمام بهذه الأصول وإيلائها أهميّة خاصّة؟

بدورنا، سعينا ـ عبر دراسة جامعة ومستوفية لحالات استخدام الحلّي ما يسمّيه أصول المذهب أو أيّ تسمية قريبة أو مشابهة ـ إلى تقديم أجوبة منطقية مناسبة لجملة التساؤلات المشار إليها، ما سنبيّنه في هذه النقاط إن شاء الله تعالى.

أصول المذهب في الموروث الفقهي قبل الحلّي

أوّل الأسئلة التي تسبق تحليل هذا المبنى الفقهي ودوره هو السؤال عن أنّ أصول المذهب مقولة أبدعتها عبقريّة الحلّي أم أنّ الفقهاء السابقين قد وظّفوا هذه المقولة من قبل؟

والذي لاحظناه ـ نتيجة تتبع وتقرّي[١] أهمّ الكتب الفقهية السابقة على ((السرائر)) ـ أنّه لم يجر استخدام هذه المفردة في أيّ من هذه الكتب، والتعبير الوحيد الذي لاحظنا وجوده في النسخ المطبوعة لهذه الكتب كان: ((الذي يقتضيه المذهب))، أو ((يقتضيه مذهبنا))، أو ((يقتضي المذهب))، وقد وجدنا التعبير الأوّل قد استخدم أوّل ما استخدم في كتابي ((الناصريات))[٢] ورسائل السيّد المرتضى[٣]، ثم وظّف التعبير نفسه بعد ذلك في كتاب مسائل الخلاف[٤] للطوسي، والمبسوط له أيضاً[٥]، مع فارق وهو أنّ هذه التعابير لم ترد في كلمات السيّد المرتضى إلا في موردين، فيما حفل بها كلام الشيخ الطوسي لا سيما في كتابه ((المبسوط))، فقد

---

(١) وقد كان بحثنا بالاستعانة بالبرنامج الكمبيوتري ((المعجم الفقهي)) الصادر عن آية الله الكلبيكاني، وقد كانت نتائجنا وأحكامنا بناءً عليه.

(٢) السيد المرتضى، الناصريات، ص٢٠٠.

(٣) السيد المرتضى، الرسائل، ج٤، ص٤٧.

(٤) الشيخ الطوسي، مسائل الخلاف، ج١، ص٥٩، وج٢، ص١٩٨، وج٣، ص٣٨، ٤٠، ٨١، ٩٧، ١٠٣ و...

(٥) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج١، ص٥٩، ٢٧٤، وج٢، ص٢٤٨، وج٣، ص١٤٥، ١٨٣، ٢٦٦ و...

ستخدمها عدّة مرات في مواضع متعدّدة، لكن مع ذلك كلّه يُعلم من حال ابن ريس وكلماته في ((السرائر)) أن مفردة ((أصول المذهب)) كانت تستخدم عند الشيخ الطوسي، وإذا لم نقبل بذلك فلا أقلّ من دعوى عدم وجود فرق في مراد الحلّي والطوسي من تعبيرهما ((المذهب)) أو ((أصول المذهب)).

يقول ابن إدريس في مباحث الإرث، بمناسبة نقده كلاماً للشيخ الطوسي في ((تهذيب الأحكام)): ((*وأكثر استدلالاته في مسائله على خصومه وغيرهم، قوله: والذي يقتضيه أصول مذهبنا...*))[١]، وهذا النص صريح في أن مصطلح ((أصول المذهب)) كان رائجاً في كلمات الشيخ أبي جعفر الطوسي[٢].

ومع ذلك، فإن ابن إدريس الحلّي ينقل في أحد الموارد عبارة ((الذي يقتضيه مذهبنا))[٣] عن مبسوط الشيخ الطوسي، مستخدماً كلمة ((أصل)) في سياق نقده له، مما يجعلنا نتأكّد من أنّ المراد بالمذهب في كلمات الشيخ الطوسي عين المراد من أصول المذهب في كلمات ابن إدريس الحلّي.

وبناء عليه، يُعلم أنّ ابن إدريس قد استلهم الاتكاء على أصول المذهب من السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، ولم يكن هذا المبنى الفقهي ابتكاراً من ابتكاراته ولا هذه المفردة إبداعاً من إبداعاته.

---

(١) السرائر، ج٣، ص٢٩٤.

(٢) ثمّة احتمال وارد في أن تكون نسخة ((المبسوط)) الموجودة عند ابن إدريس قد اشتملت على كلمة ((أصول مذهبنا)) بدل ((الذي يقتضيه مذهبنا))، وشاهد ذلك أنّ بعض نسخ ((السرائر)) جاء فيها عن ابن إدريس عبارة ((الذي يقتضيه مذهبنا))، فيما ينقله عن الشيخ الطوسي في المبسوط، كما أنّ النسخة المخطوطة لجامعة طهران لكتاب ((السرائر)) قد جاء فيها بدل ((مذهبنا))، كلمة ((أصول مذهبنا)).

(٣) السرائر، ج٣، ص٣٧٩، يقول: ((... فقوله رحمه الله في مبسوطه: والذي يقتضيه مذهبنا أنّ في أهداب العينين دية كاملة، أيّ ((أصل)) لنا يقتضي ذلك، لا إجماع ولا أخبار، بل الذي يقتضيه مذهبنا...)).

إلاّ أنّ النتائج والتوظيفات والملاحظات التي حملها ابن إدريس لمصطلح «أصول المذهب» لا تقبل المقارنة البتّة مع توظيفات الشيخ الطوسي أو السيد المرتضى للمصطلح نفسه، رغم إقرار الحلّي بكثرة استفادة الطوسي من هذا المبنى، وهذا هو ما يجعل دراسة هذا المبنى عند الحلّي في «السرائر» ذا أهميّةٍ خاصّة.

والسرّ في زيادة استخدام الحلّي هذا الأصل الاجتهادي يكمن في إنكاره أخبار الآحاد، إذ برفضه حجية خبر الواحد واعتباره، وجد نفسه معتمداً بشكل رئيس على ما أسماه «أصول المذهب»، أمّا الشيخ الطوسي فقد ذهب في دراساته الأصولية إلى اعتبار أخبار الآحاد مما جعل اتكاءه على أصول المذهب ومقتضياته أقلّ نسبياً.

أصول المذهب والمصطلحات المطابقة أو القريبة

من المناسب ـ قبل البحث عن مراد الشيخ ابن إدريس من مصطلح «أصول المذهب ـ تبيين الكلمات أو التعابير المشابهة وإخضاعها للدراسة والتحليل، وقد لاحظنا بتتبّع كتاب «السرائر» في هذا المجال وجود ثلاثة عشر تعبيراً آخر تؤدي المقصود عينه هي:

١ ـ أصول المذهب. ٢ ـ أصول مذهبنا. ٣ ـ أصول مذهب أصحابنا[١]. ٤ ـ أصول أصحابنا[٢]. ٥ ـ أصولنا[٣]. ٦ ـ أصول الشريعة[٤]. ٧ ـ أصول مذهب أهل البيت عليهم السلام[٥]. ٨ ـ الأصول المقرّرة الممهّدة[٦] أو الأصول الممهّدة[٧].

---

(١) السرائر، ج٢، ص١٦٨، ٣٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٩٤، ٧٣٥، وج٣، ص٥٥، ٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٩٥، ٥٥٦، وج٣، ص٧٣، ١٨٩، ٢٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٨٨، ٤٢١.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص١١٠.

(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٤.

٩ ـ الأصول[1]. ١٠ ـ أصول المذهب[2]. ١١ ـ أصل مذهبنا[3]. ١٢ ـ المذهب[4]. ١٣ ـ مذهبنا[5].

ومن بين هذه التعابير، كان ((أصول المذهب)) و ((أصول مذهبنا)) التعبيرات الأكثر رواجاً، فقد جرى استخدامهما أكثر من ١٦٠ مرّة في كتاب ((السرائر))، كان من بينها مائة مرّة كلمة ((الذي يقتضيه)) سابقةً عليهما، وعلى أساس هذا المزدوج استخدمنا في هذا الكتاب مصطلح ((مقتضيات أصول المذهب)) واقتبسناه من تراكيب ابن إدريس نفسه.

ويتلو هذين التعبيرين في الاستخدام كلمات ((المذهب)) و ((مذهبنا))، وهو ما يشتق منه عنوان ((مقتضى المذهب)).

والسؤال الهام الذي يحتاج لجواب هنا هو: هل أنّ هذه الكلمات أو التعابير تعطي معنى واحداً أو أنّ مداليلها تختلف وتفترق؟

والجواب: إنّ هذه التعابير يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: ما جاء فيه كلمة ((أصل)) أو ((أصول)).

المجموعة الثانية: ما اشتملت على كلمة ((المذهب)) فقط.

والقدر المتيقّن من المجموعة الأولى، أي عبارات: أصول المذهب، وأصول مذهبنا، وأصول الشريعة، والأصول الممهّدة، وأصول أهل البيت عليهم السلام، وأصولنا، والأصول، هو أصول مذهب أهل البيت عليهم السلام، وبعبارة أخرى، أصلٌ من أصول

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٨، ٤٣٦، وج٢، ص٤٢١، وج٣، ص٢٠، ٣٥٤، ٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٧، ٨٨، وج٢، ص٣٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤٥، ٢٦١، ٢٦٩، ٣٧٢، ٣٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٨٩، وج٣، ص١٩٢، ١٩٩ و...

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص١٤١، ١٦٦، ١٧٦ و...، وج٣، ص٢٢، ٥١، ٦٨، ١٥٣، ١٨٩، ٢١٩، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٧٨ و...

مذهب الإماميّة. ومن الواضح أنّ المراد من كلمة ((الأصول)) عندما تذكر مطلقةً في أكثر الموارد[1] هو أصول المذهب وفقاً للقرائن، ولكنها تدلّ في بعض المواضع المحدودة على الأصول العملية، والتي يذكر قبلها عادةً كلمة ((للزوم))[2].

والذي يبدو أنّ المراد من كلمة: ((أصول أصحابنا)) تلك الأصول والضوابط العامّة المتفق عليها بين أصحاب الإمامية. وقد جاء هذا التعبير مرّةً واحدة[3] في عرض تعبيره ((أصل المذهب)) وفي جملةٍ واحدة، مما ظاهره اختلافهما في المعنى والمضمون، إلاّ أنّ دراسة موارد الاستعمال تفضي إلى القناعة بعدم وجود تفاوتٍ جوهري ماهوي بين أصول المذهب وأصول الأصحاب، ذلك أنّ الأصل المذهبي غالباً ما يقع مورداً لتوافق الأصحاب وقبولهم، كما أنّ الأصحاب ـ من جهة أخرى ـ يتفقون عادةً على الأصل المذهبي ويرضون به.

وبناءً عليه، يمكن القول بأن المراد من المجموعة الأولى في حالات استعمالها كافّة معنى واحداً هو ما أشرنا إليه آنفاً.

لكن، هل هناك فرق بين المجموعة الأولى والمجموعة الثانية، أي بين أصول المذهب والمذهب نفسه أم لا؟

الذي تؤدّينا إليه مراجعة الاستخدامات وتحليلها بشكل مستوعب تقريباً هو عدم ملاحظة امتياز رئيس بين هذين التعبيرين سوى في التعبير والبيان فحسب، فإن ضابط الأصل ـ وفقاً لما سنشرحه لاحقاً ـ يصدق على الموارد جميعها.

إضافةً إلى ذلك، هناك شاهدان على مدّعانا هذا هما:

الشاهد الأوّل: الكلمة المشتركة ((الذي يقتضيه))، والتي جاءت قبل المجموعتين دون تمييز.

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٠، وج٢، ص٤٢١، وج٣، ص٢٠، ٣٥٤، ٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٨، ٤٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٩٤، يقول: ((... وأن تردّ إلى أصل المذهب، وما يقتضيه أصول أصحابنا...)).

الشاهد الثاني: تعبير ((استعمال القرعة))، حيث كان في أحد المواضع مقتضى ((أصول المذهب))[١]، فيما كان في موضع آخر مقتضى ((المذهب)) نفسه، ووحدة المقتضى تشهد على وحدة المقتضي[٢].

ما هي أصول المذهب؟

أهم الأسئلة المتعلّقة بهذا المبنى الفقهي عند ابن إدريس هو: ما هي أصول المذهب عنده؟ هل يراد بها الأصول الاعتقادية أو غيرها مثل الأصول العمليّة، أو القواعد الفقهيّة، أو أصول الفقه، أو الأدلّة الأربعة، أو غير ذلك أيضاً؟ أساساً، هل أصول المذهب دليل مستقل عن الأدلّة الأربعة وممتازٌ عنها؟ وإذا كان مستقلاً فما هي العلاقة التي تربط بين أصول المذهب وسائر الأدلّة؟

لقد طفح كتاب ((السرائر)) باستخدام مفردة ((أصول المذهب)) أو ما يقاربها، إلاّ أنّ ابن إدريس لم يبيّن في أيّ منها ما هي هذه الأصول، وبناء عليه، من الضروري تحليل موارد استناد الحلّي إلى أصول المذهب بشكل كامل ودقيق، لكي يتسنّى لنا كشف هذه الأصول من مجموع هذه الاستخدامات[٣]، لكن ذكر أمرين ـ سلفاً ـ يبدو لنا أمراً مفيداً هما:

أولاً: إن الأكثرية الساحقة من الموارد التي جرى فيها استخدام هذا المصطلح في ((السرائر))، كان فيها أقوال ووجوه مختلفة، سيما عندما يكون الكلام

---

(١) السرائر، ج٣، ص٤٠١، قال: ((... والذي يقتضيه أصول مذهبنا استعمال القرعة...)).

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٩، يقول: ((... والذي يقتضيه مذهبنا استعمال القرعة...)).

(٣) حيث كان هذا المبنى من المباني الهامة في المنهج الاجتهادي لابن إدريس، ويمكن أن يكون أساساً مهمّاً في الفقه الشيعي عموماً، كما أنّه حيث لم نجد في كتب التراجم، ولا في الدراسات والمقالات المخصّصة لدراسة ابن إدريس بحثاً مستوفياً من جهة ثانية، مما دفع إلى التورّط في أخطاء عند تحليل رؤية ابن إدريس... شعرنا بضرورة التفصيل والتوسعة هنا، لكي تنجلي عناصر الموضوع كافّة.

في سياق نقل آراء الطوسي ونقدها، نعم، في بعض الحالات المحدودة أيضاً كان يجري الاستناد إلى ((أصول المذهب)) منفصلاً عن مجال نقل الآراء واستعراضها[1].

ثانياً: إذا لاحظنا هذا المصطلح من زاويةٍ أخرى، وجدنا أن ابن إدريس في ((السرائر)) يذكره على نحوين:

الأوّل: أن يأتي على ذكره ثم بعد ادّعاء المطابقة لأصول المذهب أو المخالفة لها يشرح علّة ذلك ويبيّن سببه.

الثاني: أن يأتي على ذكره دون شرح أو تعليل، وعادةً ما يكون ذلك عندما ينهي استعراضه جملة أقوالٍ، بغية تأييد واحدٍ منها، حيث يقول: بأن هذا القول هو المطابق منها لأصول المذهب أو ما تقتضيه هذه الأصول[2]، وربما قال ـ بعد اختياره رأياً ما ـ بأن ما حقّقه واختاره هو مقتضى أصول مذهبنا. وبعد اتضاح ما عطفنا الكلام لذكره أوّلاً، يمكننا النظر إلى هذا المصطلح ـ أي الأصل أو أصول المذهب ـ وتوظيفاته مرّةً أخرى لكي نكتشف المراد منه، وقد لاحظنا أنّ هناك سبيلين يمكنهما مساعدتنا على اكتشاف مدلول هذا المصطلح عند ابن إدريس ومن ثم الكشف عن تعريفٍ له:

السبيل الأوّل: بعض المواضع المحدودة التي يعمد فيها ابن إدريس لذكر بعض مصاديق أصول المذهب، وذلك في كتاب ((السرائر)).

السبيل الثاني: دراسة المواضع التي جاء فيها ذكر المصطلح مرفقاً بالتعليل الذي أشرنا إليه قريباً.

إذن، فهناك آليّتان في اكتشاف المصطلح هنا نستعرضهما تباعاً.

---

(١) راجع: السرائر، ج٢، ص٧٤٧، وج٣، ص٣٢.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٥، ٥٦٦، وج٢، ص٤٩، ١٠٦، ١١١، ١٦٣، ١٦٦ و...، وج٣، ص ١٧، ٢٢، ٩٣، ٩٤، ٩٩ و...

الآلية الأولى: اكتشاف المصطلح عن طريق تطبيقاته المنصوصة

لقد تعرّض ابن إدريس ـ في سياق استعمالاته لمصطلح أصول المذهب ـ لبعض مصاديق هذا المصطلح، مما يمكنه أن يساعدنا على تحديد العنصر المحوري والضابط العام والبنية الحقيقيّة له، ونشير هنا إلى نماذج أربعة يمكنها أن تساعدنا في الوصول إلى هدفنا:

١ ـ ينقل ابن إدريس في مباحث أحكام الشك والسهو في الصلاة عن بعض الفقهاء كلاماً حول عدم مبطلية ترك الركوع والسجدتين إلى حدّ الوصول إلى ركنٍ لاحقٍ من أركان الصلاة، ويعلّق قائلاً: ((*فأمّا من قال من أصحابنا... فهو اعتماد منه على خبر من أخبار الآحاد، لا يلتفت إليه، ولا يعرّج عليه، ولا يترك لأجله أصول المذهب، وهو [أصل المذهب] أن الركن إذا أخلّ به عامداً أو ساهياً وذكره بعد تقضّي حاله ووقته، فإنّه يجب عليه إعادة صلاته بغير خلاف، ولا خلاف في أنّ الركوع ركن، وكذلك السجدتين...*))[1].

٢ ـ يذهب ابن إدريس في مبحث الدَّين إلى أنّه لو ادّعى شخص على ميّتٍ ديناً، ثم حلف، وأقرّ أحد الورثة العدول بهذا الدين، وجب على ورثة الميّت جميعهم قضاء هذا الدين، ويستند الحلّي في ذلك إلى أصول المذهب، يقول: ((*لأنّ أصول مذهبنا تقضي بذلك، وهو أنّ الشاهد واليمين ماضية في الأموال، وما المقصود منه المال، سواء كان ديناً أو غيره من الأموال، وبعض أصحابنا يخصّه بالدَّين فقط، والصحيح الأوّل*))[2].

٣ ـ ثمّة مسألة في مباحث زكاة الذهب والفضّة تدور حول من كان يملك ذهباً وفضةً إلا أنّه بدّلها إلى سبائك أو حليّ قبل تعلّق الزكاة بها لكي يفرّ ـ بذلك

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٦.

ـ من دفع الزكاة، وقد حكم ابن إدريس ـ وفاقاً لرأي بعض الأصحاب ـ بعدم وجوب الزكاة عليه حينئذٍ مستدلاً بالقول: ((*وهو الأظهر الذي يقتضيه أصول المذهب، وهو أنّ الإجماع منعقد على أنّه لا زكاة إلّا في الدنانير والدراهم، بشرط حؤول الحول، والسبائك والحلي ليسا بدنانير ودراهم، والإنسان مسلّط على ماله، يعمل فيه ما شاء*))[1].

والنص المنقول هنا يدلّ على أنّ القضايا الكلّية العامّة التي تقع في دائرة التوافق تحسب أصلاً من أصول المذهب.

٤ ـ يحكم ابن إدريس في صوم المسافر بأنّه لو عاد المسافر في شهر رمضان إلى وطنه، فوصله قبل الزوال دون أن يكون قد تناول مفطراً من المفطرات، وجب عليه الصوم، أمّا لو وصل وطنَه بعد الزوال وجب عليه الإمساك فقط، ثم قضاء هذا اليوم بعد انقضاء شهر رمضان المبارك.

ويتعرّض ابن إدريس للشيخ الطوسي فيقول: ((*لم يفصّل ما فصّلناه، ولا قال: بعد الزوال، أو قبل الزوال، بل أطلق ذلك، ولم يقيّده... وقد رجع عن هذا القول في مبسوطه وفصّل ما فصّلناه، وهو الصحيح الذي لا خلاف فيه بين أصحابنا، والأصل الذي يقتضيه المذهب، لأنّ بعد الزوال، خرج محلّ النية، وفات وقتها، بغير خلاف على ما شرحناه فيما مضى*))[2].

وفي هذا النص يلاحظ بوضوح أنّ الحلّي أطلق على هذه المسألة الكلّية القاضية بوجوب الصوم على من وصل وطنَه قبل الزوال وعدم وجوبه لو وصله قبله، أطلق عليها عنوان ((الأصل))، وبالتدقيق في النماذج المشار إليها يُعلم أنّ ابن إدريس يطلق مصطلح ((أصل المذهب)) على المسائل الفقهيّة المسلّمة.

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٤٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

الآليّة الثانية: اكتشاف المصطلح من خلال التعليل

السبيل الثاني لاكتشاف مضمون مصطلح ((أصول المذهب)) عند ابن إدريس هو دراسة الموارد التي أرفق فيها الحلّي ذكر التعليل والاستدلال بالمصطلح نفسه، وهذا السبيل رغم وقوعه في المرتبة الثانية التي تتلو في القوّة والإفادة السبيل الأوّل، إلاّ أنه يمكننا ـ بمساعدته ـ اكتشاف مضمون المصطلح أيضاً.

لكن حيث إن عدد المواضع التي أرفق فيها التعليل بذكر المصطلح كثير جداً في كتاب ((السرائر))، غدونا مضطرّين للاكتفاء ببعض النماذج المختلفة، محاولين استخراج الأصل الذي جرى الاعتماد عليه في نهاية كلّ أنموذج.

١ ـ أصل المذهب في الفروع الفقهيّة

أكثر موارد ذكر مصطلح ((أصول المذهب)) مرفقاً بالتعليل والاستدلال جاء في ضمن الفروع الفقهيّة، ولذلك نحاول استحضار عددٍ أكبر من النماذج في هذه الفروع وهي:

أ ـ يقول ابن إدريس في مسألة قراءة المأموم في صلاة الجماعة: ((*واختلفت الرواية في القراءة خلف الإمام الموثوق به، فروي أنّه لا قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات، سواء كانت جهريةً أو إخفاتيةً، وهي أظهر الروايات، والتي يقتضيها أصول المذهب، لأنّ الإمام ضامن للقراءة بلا خلاف بين أصحابنا*))[1].

ب ـ ثمّة خبر واحد دالّ على إمكان الاتيان بصلاة النافلة عن جلوس دون عذر أو اضطرار، إلا أن ابن إدريس ينقض هذا الخبر بالقول: ((*والأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، لأنّها مخالفة لأصول المذهب، لأنّ الصلاة لا تجوز مع الاختيار جالساً، إلا ماخرج بالدليل والإجماع، سواء كانت نافلةً أو فريضة، إلا الوتيرة*))[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٩.

ج - يقول الشيخ الطوسي في ((مسائل الخلاف)): ((*إذا عقد الكافر في حال كفره على امرأة وبنتها في حالة واحدة، أو واحدة بعد أخرى، ثم أسلم قبل الدخول بواحدةٍ منهما أمسك آيتهما شاء*))[١].

لكن ابن إدريس ينتقد هذا الكلام فيقول: ((*الذي يقتضيه أصول مذهبنا: أنّ الأم قد حرمت عليه أبداً، لأنّها من أمّهات نسائه، فأمّا البنت فله أن يختارها ويمسكها زوجة، لأنّها بنت من لم يدخل بها*))[٢].

٢ ـ أصل المذهب في المسألة الأصوليّة

يقول الشيخ الطوسي في كتابه ((النهاية)) أنّه لو عقد رجل على الأختين معاً في زمانٍ واحدٍ، ثم انتبه، كان مخيّراً في الإبقاء على إحداهما، لكن ابن إدريس يخالفه في هذا الرأي ويقول: ((*والذي تقتضيه أصول المذهب، أنّ العقد باطل، يحتاج أن يستأنف عقداً على آيهما شاء، على ما قدّمناه، لأنّه منهيّ عنه، والنهي يدل على فساد المنهيّ عنه*))[٣].

وهكذا يخالف الحلّي موقف الطوسي، فيحكم بكراهة الصلاة بالشعر المعقود، ومن ثم لا تجب الإعادة، وحينما يعرض لموقف الطوسي الذي استند فيه إلى العمل بخبر الواحد القاضي بوجوب الإعادة، يقول: ((*وأصول المذهب يقتضي أن لا إعادة عليه، لأنّ الإعادة فرض ثانٍ، وهذا خبر واحد، لا يوجب علماً ولا عملاً*))[٤].

٣ ـ أصل المذهب في الموضوعات اللغوية

يذهب الشيخ الطوسي في ((مسائل الخلاف)) إلى أنّه لو أقسم الإنسان على عدم أكل الشحم، ثم أكل شحم الظهر، فإنه لا يكون قد حنث بقَسَمه ويمينه، لكن

---

(١) الخلاف، كتاب النكاح، المسألة ٨٦.

(٢) السرائر، ج٢، ص٥٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٣٦، وراجع: ص٥٤٥.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧١.

ابن إدريس لا يرضى بهذا القول، بل يقول: ((*الصحيح الذي يقتضيه أصول المذهب، أنّه يحنث، لأنّ الشحم عبارة عن غير اللحم، من أيّ موضع كان، سواء كان شحم الإلية، أو الظهر، أو البطن بغير خلاف بين أهل اللسان*))[1].

٤ ــ أصل المذهب في القواعد الفقهيّة

جاء في بعض الأخبار أنّه لو أقرّ شخص بأنّ لفلان وفلان لأحدهما ألف درهم عنده، فكلّ من يقيم البيّنة منهما تثبت له الدراهم، وإذا لم يقم أيّ منهما بينة نصّفت الدراهم بينهما.

لكن ابن إدريس ينتقد هذا الرأي ويقول: ((*والذي يقتضيه مذهبنا استعمال القرعة في ذلك، دون قسمته نصفين، لإجماع أصحابنا المنعقد أنّ كل أمرٍ مشكل يستعمل فيه القرعة*))[2].

٥ ــ أصل المذهب في القضايا الكلاميّة

يذهب الشيخ الطوسي في النهاية إلى أنّه لو نذر شخص أن لا يبيع مملوكه أبداً، لم يجز له بيعه البتّة حتى لو احتاج إلى قيمته في يوم من الأيّام، وينتقد ابن إدريس هذا القول، ويصرّح: ((*وهذا غير واضح، ولا مستقيم على أصول المذهب، لأنّه لا خلاف بين أصحابنا أنّ الناذر إذا كان في خلاف ما نذره صلاحٌ له دينيّ أو دنياوي، فليفعل ما هو أصلح له، ولا كفّارة عليه...*))[3].

وقد جاء في إحدى الروايات بأنّ المجنون لو زنا جلد مائة جلدة أو رجم، لكن ابن إدريس يرفض هذه الرواية ويقول: ((*والذي يقتضيه أصول مذهبنا ما قدّمناه، أنّه لا حدّ على المجنون والمجنونة، لأنّهما غير مخاطبين بالتكاليف والأحكام، ولا قام*

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢١٩، وراجع: ص٤٠١ في هذا المجال، وأيضاً ج٣، ص٣٧٢، حيث جاء ((أصول مذهبنا)) بدل ((مذهبنا)).

(٣) المصدر نفسه،ج٣، ص٦٣.

دليل على ذلك فيهما))[١].

٦ ـ أصل المذهب في موارد الأدلّة الأربعة

١ ـ **الكتاب العزيز**: يتعرّض ابن إدريس في مباحث بيع النسيئة إلى إحدى المسائل فيعرض رأيه فيها، ثم ينقل رأي الشيخ الطوسي، ويكتب في نهاية تلك المسألة يقول: ((*والقول الأوّل هو الصحيح، الذي تقتضيه أصول المذهب، لأنّ الله تعالى قال:* ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٢]، *وهذا بيع، فمن منع منه يحتاج إلى دليل، ولن يجده، ولا نرجع عن الأدلّة بأخبار الآحاد، وما أورده وذكره شيخنا في نهايته، خبر واحد، أورده إيراداً، لا اعتقاداً))*[٣].

ب ـ **السنّة**: إذا نسي الإنسان الإحرام كلياً ثم تذكّر بعد الحج، فقد حكمت بعض الروايات بصحّة الحج وعدم لزوم الإعادة فيما إذا كان قاصداً للإحرام من البداية، إلا أنّ ابن إدريس يردّ هذه الروايات فيقول: ((*والذي تقتضيه أصول المذهب أنّه لا يجزيه، وتجب عليه الإعادة، لقوله عليه السلام: الأعمال بالنيات، وهذا عمل بلا نية، فلا يرجع عن الأدلّة بأخبار الآحاد...))*[٤].

ج ـ **الإجماع**: في مباحث دية الأعضاء، مسألة تدور حول من قلع شعر إمرأةٍ بتمامه، بحيث لم ينمُ شعرها بعد ذلك ولم ينبت، وقد خالف ابن إدريس في هذه المسألة الشيخَ الطوسي الذي حكم بأنّ الدية هنا مائة دينار، فذهب الحلّي إلى كونها ديةً كاملة، مستدلاً على ذلك بالقول: ((*وما اخترناه هو الأظهر الذي يقتضيه أصل مذهبنا، لأنّه شيء واحد في الإنسان وقد أجمعنا على أنّ كل ما يكون في بدن الإنسان منه واحد، ففيه الدية كاملة))*[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٤٤.

(٢) البقرة، ٢٧٥.

(٣) السرائر، ج٢، ص٢٨٨، وراجع: ج٣، ص٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٩ ـ ٥٣٠، وراجع: ج٢، ص٢٩٢، وج٣، ص٢١.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٧٨، وراجع: ص٢١٩.

د ـ العقل (أصالة البراءة): يذهب ابن إدريس إلى أنّه عندما يعقد رجل على امرأة ثم يخلو بها دون دخول، فإنه لا عدّة لها لو طلّقها، كما لا يجب عليه في هذه الحالة دفع المهر كاملاً، ويستدل الحلّي على ذلك بالقول: ((*لأنه الذي تقتضيه أصول مذهبنا، ولا يلتفت إلى رواية ترد بخلاف ذلك، لأنّ الأصل براءة الذمّة من المهر والعدّة، وشغلها يحتاج إلى دليل*))[1].

العلاقة بين أصول المذهب والأدلّة الأربعة

وقبل الخروج بالاستنتاج الأخير، وتشريح مراد ابن إدريس من ((أصول المذهب))، لا بدّ لنا من تحديد العلاقة التي تربط هذه الأصول بالأدلّة الأربعة، والذي يبدو من تحليل جملة الموارد التي جاء فيها استخدام أصول المذهب والأدلّة الأربعة بأن هناك أشكالاً ثلاثة لهذه العلاقة هي:

١ ـ ففي بعض الحالات، كانت الأدلّة الأربعة بمثابة التحليل لمقتضيات أصول المذهب، بحيث غدت ـ حقيقةً ـ البناء الذي شيدت عليه حجيّة مقتضى أصول المذهب.

٢ ـ وفي بعض الحالات الأخرى أطلق على الأدلّة الأربعة عينها مصطلح الأصل.

٣ ـ وفي بعضٍ ثلاثٍ من الحالات جاءت الأدلّة الأربعة وأصول المذهب في عرض بعضهما البعض في سياق الاستدلال، وفُرضا شريكين في رتبةٍ واحدة.

١ ـ إطلاق أصل المذهب على الأدلّة الأربعة

١ ـ إطلاق الأصل على الكتاب: ينتقد ابن إدريس كلاماً للشيخ الطوسي في النهاية، يستند فيه إلى خبرٍ واحدٍ لسلب الاعتبار عن شهادة الأجير، ويقول الحلّي

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٤٧، وراجع: ص٤٣١، ٤٣٦، وج٣، ٣٢٥.

معلّقاً على ذلك: *((لأنّ أصول المذهب تقتضي قبول هذه الشهادة، وهو قوله تعالى:* ﴿وَاسْتَشْــهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ﴾[1]، *وقوله:* ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2]، *ولا مانع يمنع من قبول شهادته، وهذا عدل، فينبغي أن تقبل شهادته، فلأنّه لا يجرّ بشهادته إليه نفعاً، ولا يدفع عنه ضرراً، ولا يعرف بشيء من أسباب الفسق، ولا دليل على ردّ شهادته من كتاب، ولا سنّة مقطوع بها، ولا إجماع))*[3].

٢ ـ ٣ ـ إطلاق الأصل على الإجماع والخبر: يرى الشيخ الطوسي في كتاب ((المبسوط)) أنّ دية أهداب العيون ديةٌ كاملة، مستدلاً على ذلك بأنّه مقتضى المذهب، إلا أنّ ابن إدريس يخالفه في ذلك، ويسجّل نقداً عليه بالقول: *((فقوله رحمه الله في مبسوطه: ((والذي يقتضيه مذهبنا، أنّ في أهداب العيون الدية كاملة)) أيّ أصل لنا يقتضي ذلك؟! لا إجماع ، ولا أخبار، بل الذي يقتضيه مذهبنا، أنّه لا مقدّر في ذلك، لأن الأصل براءة الذمّة، والتقدير يحتاج إلى دليل))*[4].

٤ ـ إطلاق أصل المذهب على دليل العقل (أصالة البراءة): ينقل بن إدريس في مباحث القضاء والكفّارة من كتاب الصوم عن الشيخ الطوسي في كتاب ((الخلاف)) أنّه لو وطء إنسانٌ حيواناً ولم ينزل، فلا نصّ لأصحابنا في ذلك، إلا أنّ المذهب يقتضي عدم وجوب القضاء والكفارة عليه.

ويقف ابن إدريس موقف الرافض لهذا الكلام فيقول: *((لمّا وقفت على كلامه، كَثُر تعجبي، والذي دفع به الكفارة، به يدفع القضاء، مع قوله: لا نصّ لأصحابنا فيه، وإذا لم يكن نصّ، مع قولهم عليهم السلام: اسكتوا عما سكت الله عنه،*

---

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الطلاق: ٢.

(٣) السرائر، ج٢، ص١٢١.

(٤)المصدر نفسه، ج٣، ص٣٧٩.

فقد كلّفه القضاء بغير دليل، وأيّ مذهب لنا يقتضي وجوب القضاء؟! بل أصول المذهب تقتضي نفيه، وهي براءة الذمّة، والخبر المجمع عليه[(١)]))[(٢)].

٢ ـ الاستناد إلى أصول المذهب في عرض الأدلّة الأربعة

جاءت أصول المذهب في مواضع متعدّدة في عرض الأدلّة الأربعة فاستُند إليها ضمن هذه الوضعية، وقد كان ذلك على صورتين:

الأولى: استخدام كلمة ((الأدلّة)) بشكلٍ عام إلى جانب أصول المذهب[(٣)].

الثانية: استخدام أصول المذهب بشكلٍ محدّد في عرض واحد من الأدلّة الأربعة، ونشير هنا إلى نماذج لكل واحد من الأدلّة الأربعة:

أ ـ في عرض الكتاب: قال الحلّي: ((*وهو الصحيح الذي لا خلاف فيه، ويقتضيه أصول المذهب، وقوله تعالى:* ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ وقوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾))[(٤)].

ب ـ في عرض الأخبار: وقال: ((*وبهذا وردت الأخبار عن الأئمة عليهم السلام، وأصول المذهب أيضاً تقتضيه*))[(٥)].

ج ـ في عرض الإجماع: وقال ((*الذي يقتضيه أصول مذهبنا، وإجماعنا منعقد عليه، أنّه لا يجوز للحاضر أن يطلّق زوجته المدخول بها وهي حائض*))[(٦)].

---

(١) والمراد من الخبر المجمع عليه هو نفس رواية: ((اسكتوا عمّا سكت الله عنه))، وقد ورد هذا الخبر في كتاب عوالي اللئالي أو غوالي اللئالي، ج٣، ص١٦٦.

(٢)السرائر، ج١، ص٣٨٠.

(٣)المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٦ ـ ٥٢٧، قال: ((والأظهر الذي يقتضيه الأدلّة وأصول مذهبنا))، وكذلك راجع: ج١، ص٥٦٨، ٥٨١، وج٢، ص٤٣١، ٤٤٩، ٤٦٩، ٥٧٢، ٧٠٩، وج٣، ص٤٦٨.

(٤)السرائر، ج٢، ص٥٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٩٤، وراجع: ص٤٦٦.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٨٦، وج٣، ص٢١٠، وراجع: ج١، ص٢٩٩، وج٢، ص٤٩، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٣٣، وج٣، ص٩٩، ٣٤٨، ٣٠٠.

د ـ **في عرض العقل (أصالة البراءة)**: قال: ((*وهو الأظهر الذي يقتضيه أصول مذهبنا، ولأنّ الأصل براءة الذمّة...*))[١].

مفارقة وإشكاليّة عند ابن إدريس، تفسير وتبرير

اتّضح معنا من خلال شرح العلاقة بين أصول المذهب والأدلّة الأربعة أن هذه الأصول قد تطلق ويراد منها الأدلّة الأربعة عينها، وقد تطلق وتقع في عرض الأدلّة الأربعة، وهذان الإطلاقان يبدوان ـ كما هو واضح ـ على مقدارٍ جليٍّ من التناقض والتهافت، فإن معنى إطلاق أصول المذهب على الأدلّة الأربعة اتحادهما معاً، وصيرورتهما أمراً واحداً له مصطلحان يعبّران عنه: أصول المذهب، والأدلّة الأربعة، كما أنّ مؤدّى وضعهما في عرض بعضهما البعض هو تغايرهما وانفصالهما وتخارجهما، وهذا ما يجعل التناقض المشار إليه واضحاً جليّاً.

هل يمكن تبرير هذين الاستخدامين بما يرفع إشكاليّة التناقض هذه أم لا؟

الذي يبدو لنا أن هذا التناقض قابل للتفكيك ومن ثم التبرير، وذلك بالقول: إن إطلاق أصول المذهب على الأدلّة الاربعة إطلاق مجازي، وإلا فالأدلّة الأربعة لا تكون أصولاً للمذهب، فإن أصول المذهب تمثّل الضوابط العامّة المقعّدة التي يمكن استخراجها واستنباطها من الأدلّة الأربعة، ذلك أننا سوف نشير بعد ذلك إن شاء الله تعالى إلى أنّ التوظيف الأهم لمقولة أصول المذهب ودورها الرئيس يكمن في

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٦٤، وراجع: ص٤١٨.

وإضافةً إلى النماذج المنقولة، ربما جاء أصل المذهب إلى جانب الإجماع والأخبار المتواترة معاً، كما في السرائر، ج٢، ص٤٣٦، وربما جاء في عرض الكتاب والإجماع والأخبار معاً، كما في السرائر، ج٣، ص٣٢٠، وإضافةً إلى الأدلّة الأربعة، جاء استخدام أصل المذهب في عرض لغة العرب أيضاً، كما في السرائر، المصدر السابق، ص٥٧، وأحياناً استعمل المصطلح نفسه في عرض أصل الاحتياط، كما في السرائر، ج١، ص٣٥٢.

مجال المسائل المستحدثة المستجدّة، تلك المسائل التي لم يرد بيان حولها في الأدلّة الأربعة جميعها، وإلا لو كانت هناك بعض الأدلّة الأربعة لما كانت هناك حاجة البتّة للتمسّك بأصول المذهب والاستناد إليها، فعندما تقع أصول المذهب معتمداً لاجتهادٍ ما فإنّ ذلك إنما يكون من باب تكثير الأدلّة وتظافرها.

والشاهد على تبريرنا هذا الحالات المتعدّدة التي جاءت الأدلّة الأربعة فيها تعليلاً لمقتضيات أصول المذهب، مما كنّا أشرنا قبل ذلك إلى نماذج له.

استجماع المعطيات وتكوين النتائج

وبعد أن استعرضنا بشكل مفصّل موارد استعمال مقولة ((أصول المذهب))، وكذلك العلاقة بين هذه الأصول والأدلّة الأربعة، حان الوقت لتشريح مراد ابن إدريس من هذا المصطلح.

والذي يلوح من مجموعة الموارد التي أتينا على ذكرها سابقاً بوصفها نماذج وعيّنات، ومع ملاحظة كثرة الموارد التي جاء فيها هذا المصطلح مما أعجزنا عن نقله بأجمعه... أنّ مراد ابن إدريس من أصول المذهب هو:

القواعد والقضايا الكلّية العامة الموجودة في مجال الفقه والعلوم ذات الصلة به أو المرتبطة به بشكلٍ من أشكال الارتباط مثل أصول الفقه، واللغة، وعلم الكلام و... والتي تتسم بأنّها مسلّمات مقبولة متواضع عليها ومتفق في أمرها بين جميع فقهاء الإماميّة أو أكثرهم.

ويتضح من هذا التعريف مجموعة أمور هي:

١ ـ إن أصول المذهب تتسم بالكلّية والشمولية، وتتعالى عن الجزئية والخصوصية.

٢ ـ إن أصول المذهب، رغم تمركزها بشكل رئيس في الدائرة الفقهيّة بحيث يلاحظ أنّ أكثر موارد استعمال هذا المصطلح في ((السرائر)) كان ضمن هذه الدائرة، إلا أنّها غير مختصّة بمجال الفقه عند ابن إدريس، بل إنّها تشمل جملة علوم ذات طابع تمهيدي للفقه، أو تلك العلوم المتكفّلة بيان الأصول الموضوعة للفقه الإسلامي.

٣ ـ إن المراد بالمذهب، المذهب الإمامي، وبناءً عليه، فإن هذه الأصول يفترض أن تكون قد استقيت من مذهب أهل البيت ، وفي النتيجة، فهذه الأصول متفقٌ عليها بين جميع الفقهاء أو أكثر فقهاء الإماميّة.

وعليه، يمكن القول بأنّ المراد من أصول المذهب عند ابن إدريس ليس الأصول الاعتقادية، ولا الأصول العملية، ولا القواعد الفقهيّة، ولا الأدلّة الأربعة، رغم أنّ كل واحدٍ من هذه يمكنه أن يشكّل دعامة لأصول المذهب هذه، بحيث يمكن استنباط أصول المذهب عن طريقها.

وقد اتضح أن أصول المذهب عندما تقع على حدةٍ ـ أي مع عدم الأدلّة الأربعة ومع فقدان بقية الأدلّة ـ فإنّها تكون دليلاً مستقلاً، أمّا عندما تقع إلى جانب سائر الأدلّة المعتبرة فإنّها تكون مؤيّدةً للأدلّة الأربعة حينئذٍ.

العلاقة بين أصول المذهب وسائر الأدلّة

يحصر ابن إدريس أدلّة الأحكام بالأدلّة الأربعة المشهورة، ويعتقد بأنّه لا يمكن إثبات الحكم الشرعي إلا عبر هذه الطرق[(١)]، إلا أن ميدان التجربة في مجال الاستنباط يضعنا أمام مسائل لا دليل عليها أو فيها من كتابٍ أو سنّةٍ أو إجماع، وفي حالات من هذا النوع يجد المجتهد نفسه محدود الحركة ضيّق المدى في مجال الأدلّة، وأنّه لا بدّ له من السعي لعرض أدلّة أخرى غير الأدلّة الأربعة لكي يبيّن الأحكام الشرعية المتصلة بالوقائع.

لقد أشار ابن إدريس في «السرائر» إلى مكانة أصول المذهب والمجال الذي يمكن الاستدلال بها فيه، فقد منح هذه الأصول مقام المرجعية في تلك الحالات التي تفتقد فيها الأدلّة القاهرة[(٢)]، أي الكتاب والسنّة والإجماع، أي أنّه يرى الرجوع إلى

---

(١) راجع: السرائر، ج١، ص٥١.

(٢) يعبّر الحلّي في «السرائر» عن الكتاب والسنّة والإجماع بالأدلّة القاهرة، إلا أنّه لا يرى دليل العقل واحداً من هذه الأدلّة، انطلاقاً من اعتقاده بتأخّر مرتبة العقل عن مرتبة الأدلّة الثلاثة الأخرى، كما أسلفناه سابقاً.

أصول المذهب في تلك الحال ضرورياً وواجباً، ففي مباحث أحكام الصلاة، يتعرّض ابن إدريس لما إذا شرع الرجل بالصلاة خلف المرأة أو في محاذاتها وهي تصلّي، وقد ذكر هناك أنّ الشيخ الطوسي في كتاب ((النهاية)) قد حكم بعدم جواز ذلك للرجل، إلا أنّ ابن إدريس لم ير ذلك حراماً بل مكروه فحسب، وضمن إشارته لعدم وجود دليل على البطلان يقول: ((*وإذا لم يكن عليها إجماع، ولا دليل قاطع، فردّها إلى أصول المذهب هو الواجب، ولا يلتفت إلى أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، خصوصاً إذا أوردها ورواها الكفّار ومخالفو المذهب مثل عمّار وغيره*))[(١)].

والأمر نفسه نجده عند الحلّي في بحثه حول اشتراك الجنايات، فبعد نقله جملةً من الروايات المشتملة على عدّة فروع فقهية وتحليلها وتشريحها يقول: ((*وجميع هذه الروايات أخبار آحاد، فإن عضدها كتاب، أو سنّة، أو إجماع، عمل بها، وإلا حكم بما يقتضيه أصول مذهبنا*))[(٢)].

أصول المذهب في الفقه الإسلامي، الدور والوظيفة

يمكن أن نعدّ التوظيف الواسع النطاق لأصول المذهب، وإثارة أفكار

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٧٥، والذي يستفاد من السرائر وجود جهة اشتراك بين أصول المذهب ودليل العقل الذي تمثّله بشكل رئيس الأصول العمليّة، وجهة الاشتراك هذه هي أنهما معاً متأخران رتبةً عن الأدلّة القاهرة، أي الكتاب، والسنة، والإجماع، فمع وجود واحد من الأدلّة القاهرة لا تصل النوبة إلى أصول المذهب أو دليل العقل، وهنا يطرح سؤالٌ نفسه وهو: ماهي النسبة بين أصول المذهب ودليل العقل؟ وهل يمكن أن يكوّنا معاً أمراً واحداً لا تعدّد فيه؟
وقد اتضح من بحثنا حول موارد استعمال مقولة أصول المذهب أنّ الأصول العملية ربما جاءت أحياناً تعليلاً لأصول المذهب نفسها، وربما جاءت في أحيان أخرى في عرضها فجرى الاستناد إليهما معاً في رتبةٍ واحدة، وبناءً عليه، فما يبدو هو أن أصول المذهب والأصول العملية ليسا دليلاً واحداً بل هما متعدّدان، بل إنّ الأصول العملية ربما تكوّن البناء الذي تنبني عليه أصول المذهب، نظراً لوقوعها أحياناً في سياق تعليلها وبيان شرعيتها.

وملاحظات هامة حول هذه المقولة، إحدى إبداعات ابن إدريس الهامّة في ميدان الفقه الإسلامي.

ومن هنا، يجب أن نعرف: ما هو الدور والوظيفة التي تضطلع بها أصول المذهب في العمليّة الاجتهادية من وجهة نظر ابن إدريس؟

والذي بدا لنا من خلال دراسة حالات استعمال مقولة أصول المذهب في «السرائر» أنّ ابن إدريس يرى لهذه الأصول وظائف ثلاث هي:

١ ـ دور المرجعيّة في المسائل المستحدثة

من أهمّ وظائف أصول المذهب تحوّلها إلى مرجعية رئيسية في مجال مستحدثات المسائل، وعندما يفقد دليلٌ من الادلّة القاهرة، أي الكتاب والسنّة والإجماع، ومن الواضح جداً أنّ آيات الأحكام، وكذلك الإجماعات المعتبرة محدودة إلى حد بعيدٍ، كما أن الروايات عن المعصومين عليهم السلام ليست متوفّرة برمّتها في أيدينا، من هنا لا يمكننا أن نملك على الدوام أدلّة واضحةً وصريحةً تغطي أحكام الوقائع والأحداث جميعها، كما أنّ الواضح أنّ الدين الإسلامي دين خاتم كما أنّه دين جامع، وانطلاقاً من خاتميته وجامعيته ليس في دائرته التشريعية واقعة خالية من حكم شرعي إلهي، وفي جوّ من هذا النوع يجد الفقيه المجتهد نفسه ـ بوصفه مرجعاً صاحب فنّ وخبرة في مجال الاجتهاد والفقاهة ـ محتاجاً جداً إلى أدوات يمكنه على أساسها ممارسة استنباط للأحكام الشرعية، دون أن يخرج في استنباطه هذا عن دائرة الشريعة، بل يكون قائماً على الشرع المقدّس معتمداً عليه ومتكأً.

وهذه هي النافذة، وهذا هو السياق الذي يجعل من أصول المذهب أداةً فاعلةً، ومؤثّرة في مجال الاجتهاد، بحيث يعود الفقيه معها قادراً على استنباط أحكام الوقائع وشرحها ضمن مراحل شرعية منتظمة.

والذي نجده عند ابن إدريس أنّه لم يكتف بالاستناد في مواضع مختلفة ومتعدّدة إلى أصول المذهب، بل إنه أشار وأوضح هذا الدور الهام لها في كتاب «السرائر» أيضاً، مقدّماً عبر ذلك طريقاً مناسباً لاستنباط أحكام الوقائع

المستحدثة، ففي مباحث الشفعة، ينقل الحلّي عن الشيخ الطوسي حكمه ـ تبعاً للمزني أحد فقهاء أهل السنّة ـ بأنّه لو ادّعى البائع المعاملة وأنكر المشتري ذلك ثم حلف، ثبتت الشفعة، ويمكن ـ على ضوء ذلك ـ للشفيع أخذ العين من البائع، ثم ينقل عن بعضٍ آخر من الفقهاء بأن الشفعة غير ثابتة في هذه الحال، لأنّها إنما تثبت بعد ثبوت البيع.

ولكي يحكم ابن إدريس في هذا النزاع الفقهي، يختار القول الثاني، ويقيم على رأيه دليلاً، ثم يختم البحث بالقول: ((*وهذه مسألة حادثة نظريّة، لا يرجع فيها إلى قول بعض المخالفين، بل تحتاج إلى تأمّل، وأن تردّ إلى أصل المذهب، وما يقتضيه أصول أصحابنا، فليلحظ ذلك*))[1].

٢ ـ دور المعيار في اعتبار الأحاديث والروايات

ومن الوظائف الأخرى لأصول المذهب التي جرى الاهتمام بها في كتاب ((السرائر))، تقويم الروايات ونقدها، ومن الواضح أنّ الرواية ـ أيّ روايةٍ ـ لا تتسم بالحجيّة والاعتبار بمجرّد نقلها وإسنادها إلى المعصوم عليه السلام، أو ذكرها في المراجع الحديثية والمصادر الروائية الشيعية، بل يجب ـ لكي تغدو معتبرةً ـ أن يكون صدورها عن المعصوم عليه السلام قطعياً يقينياً، أو لا أقلّ يبلغ احتمال الصدور فيها درجة الوثوق، وعليه، كان من اللازم ـ لتحديد الاعتبار من عدمه في مجال الأحاديث والروايات ـ الرجوع إلى قواعد ومعايير، وكانت الحاجة إلى هذه المعايير ماسّةً، لكي تمتاز بها الروايات الصحيحة المعتبرة عن غيرها.

وواحدٌ من المعايير التي أولاها ابن إدريس أهميّةً وعنايةً في كتابه ((السرائر))، كان معيار مخالفة أو موافقة الروايات لأصول المذهب، من هنا، أخرج الحلّي عدداً من الروايات عن حيّز الاعتبار نظراً لمخالفتها أصولَ المذهب، فاعتبرها غير ذات قيمة ولا أهميّة.

---

(١) السرائر، ج٢، ص٣٩٤.

ومن نماذج هذا المنهج عند ابن إدريس، ما جاء في إحدى الروايات التي جعلها الشيخ الطوسي في ((النهاية)) نصاً لفتواه وهي تقول ـ كما ينقل الحلي ـ : ((*ومن قطعت أصابعه فجاءه رجل فأطار كفّه، فأراد القصاص من قاطع الكف، فروي أنّه يقطع يده من أصله ويردّ عليه دية الأصابع*))، حيث ينتقد الحلّي هذه الرواية بالقول: ((*وهي مخالفة لأصول المذهب، لأنّه لا خلاف بيننا إنه لا يقتصّ من العضو الكامل للناقص، والأولى الحكومة في ذلك، وترك القصاص، وأخذ الأرش على الاعتبار الذي قدّمناه...*))[1].

وهذا ما يعيد الحلّي استخدامه في مسألة اختلاف الراهن والمرتهن، حيث ينقل روايةً في هذا الموضوع، يعلّق عليها بالقول: ((*قد بيّنا أصل هذه الرواية، فالواجب ترك العمل بها، لمخالفتها لأصول المذهب*))[2].

٣ ـ دور المعيار في محاكمة آراء الفقهاء ونقدها

ومن أدوار أصول المذهب في ((السرائر))، نقد آراء الفقهاء السابقين على ابن إدريس، فقد بدا هذا الدور واضحاً في ثنايا هذا الكتاب، حتّى أنّ ابن إدريس نفسه في مقدّمته على ((السرائر)) كان قد وعد بنقل آراء الفقهاء السابقين عليه وأقوالهم ونقدها وتمحيصها في ثنايا كتابه، وقد وفى الحلّي بوعده هذا، مستخدماً آليّات وأدوات عديدة في سياق نقده لهذه الآراء وتقويمها، وكانت أصول المذهب إحدى المعايير التي وزن بها الحلّي صحّة الأقوال الفقهيّة وفسادها.

ومن نماذج ذلك، نقده لكلام الشيخ الطوسي في ((النهاية)) والذي ذهب فيه الطوسي إلى الحكم بكراهة أكل سمك المارماهي دون حرمته، حيث قال ابن إدريس ـ معلّقاً على ذلك ـ : ((***وهذا غير مستقيم ولا صحيح، لأنّه مخالف لأصل مذهبنا***))[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢١، وراجع: ص١٩٦، ٢٩٩، ٣٢٩، ٥٩٠، ٥٣٧، وج٣، ص٣٣، ١٣٢، ٤١٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٩٩، وراجع: ٢، ص٤٣٦.

أسباب الاهتمام المضاعف لابن إدريس بأصول المذهب

لا نجد فيما بين الكتب الفقهيّة السابقة على ابن إدريس أيّ كتابٍ يضاهي كتاب ((السرائر)) في ذكره لأصول المذهب، رغم أن الحلّي نفسه قد استلهم هذا البناء الفقهي المسمّى: أصول المذهب ممّن سبقه من الفقهاء بشكل من الأشكال.

وهذا ما يدفع إلى الذهن سؤالاً يدور حول تلك الأسباب والعوامل التي دفعت ابن إدريس لمضاعفة الاهتمام بهذه الأصول؟

ويبدو أنّ من أهمّ العوامل التي ساقت ابن إدريس لمضاعفة اهتمامه بأصول المذهب واستخدامه في نشاطه الاجتهادي على نطاق واسع... كان إنكاره نظريّة حجيّة خبر الواحد، هذا العامل ـ رغم وجوده عند فقهاء آخرين اشتركوا مع ابن إدريس في إنكار أخبار الآحاد من أمثال السيّد المرتضى ـ إلا أنّ تمايل ابن إدريس إلى الفقه الاستدلالي جعله على حاجةٍ أكبر لأصول المذهب، ولهذا وجدناه يصرّح في أكثر الموارد التي استند فيها إلى أصول المذهب بأنّ فيها أخباراً من أخبار الآحاد، وأنّ هذه الأخبار لا يعتدّ بها في علمٍ ولا عمل.

الفصل الخامس

دور ابن إدريس
في تطور الفقه الشيعي
وعلاقته بالشيخ الطوسي

المقالة الأولى

ابن إدريس وتطوّر الفقه الشيعي

مدخل

طوى الفقه الشيعي من ولادته حتى الساعة مراحل عديدة متنوّعة. ومرّت عليه حقبات اعتلى فيها قمماً كما أصيب في حقبات أخرى بالركود والمراوحة، وقد ظهرت في كل مرحلةٍ شخصيات فقهية شيعية بارزة لعبت دوراً هاماً في تكامل الفقه الشيعي وتطويره، ومن ثم إدخاله في مرحلة جديدة وأفقٍ آخر، وانطلاقاً من العلاقة العضوية الوشيجة التي تربط تطوّر الفقه الشيعي ونضوجه بعناصر زمانية وظرفية مختلفة، كما وانطلاقاً من ظهور فقهاء مختلفين في حقب زمنية مختلفة... لم يسر الفقه الشيعي مساراً واحداً، ولم يبق ذا شكل واحد أو لون واحد، بل عرضت عليه مراحل متفاوتة وخضع لارتفاع وانخفاض في مجمل وضعه العام، فشهدنا فيه مراحل ركود، كما لاحظنا فيه مراحل تألّق وإبداعيّة.

والذي لا ترديد فيه، أنّ الفقه الشيعي في القرنين الخامس والسادس الهجريين مرّ بمراحل حساسة جداً، بل بأكثر مرحلة من مراحله حساسيةً وخطورة، فقد برز في هذين القرنين وجهان لهذا الفقه تألّقا في سمائه وكانت بينهما امتيازات واختلافات، ففي القرن الخامس أخذ الفقيه اللامع والمجدّد المعروف الشيخ أبوجعفر الطوسي بزمام الفقه نحو تكامله وتطوّره، فكان الفقه في عصره وعلى يديه قد بلغ أوجه ونال منتهى مآربه ومقاصده، إلا أنّ القرن السادس الهجري أرخت عليه سحابة الركود النسبي ظلالها فظللت جسمه بأكمله، مما وضعه في

حالة لا متوازنة ولا مرغوبة، وقد كان هذا الوضع ينادي على الدوام على مضحّينَ وفقهاء أحرار لكي يهبّوا لنصرة الفقه والاستعجال في نهضته من جديد، ليعيدوا ضخّ الروح فيه بعد أن لم يكن قد بقي منه سوى رمقٌ أخير.

وفي هذه الأوضاع بالذات، هبّ الشيخ ابن إدريس الحلّي معلناً صرخته المدوية، ليقوم بعزم وإرادة فولاذيين، وبتضحيةٍ لا نظير لها، قيامةً واحدةً متصدّياً ومواجهاً أشكال الجمود والجلمود، ومناهضاً محارباً ألوانَ الركود والخمول، معلناً صيحة لبيك، للفقه الشيعي الذي استنصره لإنقاذه.

من هنا، يبدو هذا الدور في ابن إدريس أهم الأدوار وهذا المقطع هو أهم معالم حياته وأبرز مظاهر خدماته للفقه الشيعي، فهذا الدور الكبير الذي اضطلع به الحلّي كان باعثاً لتحرّر الفقه الشيعي من أزمة الركود التي أصابته، وعودته لممارسة دوره في ذاته بغية مواصلة طريقه في الرقي والتطوّر والتكامل، وهذا الدور الخطير والحسّاس هو ما شَهَرَ اسم ابن إدريس ساطعاً في التاريخ المظلم للفقه الشيعي آنذاك، وخلّده...

من هنا، سوف نسعى في هذه المقالة لمتابعة الدور البارز الذي لعبه هذا الفقيه الكبير في تطوّر الفقه الشيعي، وإجلاء هذا الدور وتحديد معالمه، ولذلك نجد أنفسنا مضطرّين لرسم صورة إجمالية عن وضعية الفقه الشيعي منذ عصر التدوين وحتى زمان ابن إدريس، ونُعقب ذلك بتقديم مسرد بشواهد وأدلّة تؤكّد ظاهرة الركود النسبي لهذا الفقه في عصر الحلّي، محلّلين الأسباب والعوامل التي أدّت إلى هذا الركود، ليبدو لنا بعد ذلك وبوضوح الدور الذي قام به جديراً ابن إدريس الحلّي في كسره هذا الطوق المحكم والخناق القاتل الذي ضرب مفاصل الفقه الشيعي آنذاك.

بعد ذلك، نحاول التماس أبرز الإبداعات التي قدّمها الحلّي في الفقه، ثم نعمد عقبه لرصد تأثيراته على الفقهاء اللاحقين عليه، وذلك عبر جولة بحثية تطالع الأرضيات والعقبات التي كان تأثير الحلّي على تماسٍ معها.

الفقه الشيعي حتى عصر ابن إدريس

سيطر على الفقه الشيعي قبل ابن إدريس الحلّي اتجاهان رئيسيّان بَدَيَا واضحين في تاريخ هذا الفقه، يمكننا أن نسمي الفقه الناتج عنهما بـ: الفقه الروائي، والفقه الاستدلالي، ونشير هنا إلى تحليل بنية هذين الفقهين، وأبرز الشخصيات العلمية التي ظهرت فيهما، كما وأهم النتاجات الفكرية التي انبثقت عنهما أيضاً.

١ ـ الفقه الروائي أو الفقه المنصوص

الفقه الروائي أو الفقه المنصوص هو الفقه الذي يقوم بعرض النصوص والروايات ـ بعد تمحيصها سندياً وتمييز صحيحها من فاسدها ـ بوصفها فتاوى، أو يقوم بعرض الفتاوى على شكل نصوص وروايات حرفيّة.

ولا يلعب الاستدلال والتفريع في هذه النزعة الفقهية دوراً مهماً، فهذا الفقه ـ في الواقع ـ ليس سوى تلك النصوص والروايات بعينها وهي تتحدّث عن الأحكام الشرعية، من هنا كانت بعض المصنّفات الفقهية من هذا النوع مصدراً للفقهاء اللاحقين بوصفها متون روايات[(١)].

وقد سرت هذه النزعة إلى الفقه الشيعي منذ بدايات القرن الرابع الهجري، وأخضعت ـ لفترة زمنية ـ الفقهَ كلّه والفقهاء الشيعة لتأثيراتها، تاركةً فيهم بصماتٍ واضحة.

ومن أوائل الفقهاء الذين شقّوا طريق هذه النزعة النصيّة يمكننا ذكر

---

(١) ومن نماذج ذلك ما يمكننا الإشارة إليه من كتاب «الشرائع» المعروف برسالة ابن بابويه، حيث يكتب الشهيد الأوّل عن هذا الكتاب فيقول: «*وقد كان الأصحاب يتمسّكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابن بابويه* رحمه الله *عند إعواز النصوص، لحسن ظنّهم به، وأن فتواه كروايته، وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم*»، انظر: ذكرى الشيعة، ص٤ ـ ٥، وراجع: عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٤، ص٦ ـ ٧.

الفقيه المحدّث علي بن الحسين بن الحسين موسى بن بابويه[1]، فقد قدّم ابن بابويه بكتابته كتاب ((الشرائع)) المعروف برسالة ابن بابويه أنموذجاً يحتذى للفقهاء اللاحقين له، وقد نجح ابن بابويه في ذلك، فقد صنّف كلّ من الشيخ الصدوق في كتابيه ((المقنع)) و((الهداية))، والشيخ المفيد في كتاب ((المقنعة))، والشيخ الطوسي في كتاب ((النهاية)) وفقاً لمنهج ابن بابويه وطريقته، والذي يبدو أنّ آخر كتاب شيعي صنّف وفق هذا المنهج كان كتاب ((النهاية)) للطوسي.

٢ ـ الفقه الاستدلالي أو الفقه التفريعي

يقصد بالفقه الاستدلالي ذاك الفقه الذي يتخطّى فيه الفقيه دائرة نقل الأحاديث بوصفها فتاوى، ليلج مرحلةً من الاجتهاد والاستنباط، فيستخرج المسائل الشرعية من مصادرها المعرفية، وأدلّتها، وقد ازداد الاهتمام بهذا المنهج تدريجياً على اثر الابتعاد الزمني عن عصر الحضور وطول فترة الغَيبة، حتّى غدا المنهجَ السائد في الفقه الشيعي لاحقاً.

ويمكن لنا أن نعدّ الحسن بن أبيٍ عقيل العماني وابن الجنيد الأسكافي من أوائل الفقهاء الرادة في هذا المجال، فقد بذلوا جهوداً مضنية مدخلين الفقه الشيعي في مرحلةٍ جديدة، ومقحمينه عالم التأمّل والتعميق والاجتهاد، فقد ضمّن الحسن بن أبي عقيل منهجه هذا في كتابه الموسوم بـ((المستمسك بحبل آل الرسول))، طارحاً آليّات تتسم بالجدة والحداثة، وسرعان ما اعتلى هذا الكتاب مكانةً شامخة، ليصبح ـ فيما بعد ـ مرجعاً يستند إليه الفقهاء اللاحقون.

وإضافةً إلى ابن أبي عقيل، لعب ابن الجنيد الأسكافي دوراً بارزاً أيضاً في

---

(١) يكتب أبو علي، ولد الشيخ الطوسي، المعروف بالمفيد الثاني: ((*إنّ أوّل من ابتكر طرح الأسانيد، وجمع بين النظائر، وأتى بالخبر مع قرينة علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه ... ورأيت أنّ جميع من تأخّر عنه يحمد طريقه فيها، ويعوّل عليه في مسائل لا يجد النصّ عليها، لتفقّهه وإمامته، وموضعه من الدين والعلم*)). راجع: رياض العلماء، ج٤، ص٦.

دفع الفقه الاستدلالي خطوات ملحوظة إلى الأمام، وذلك بتدوينه كتابيه: تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة، والأحمدي للفقه المحمّدي، ورغم أنّ المنهج الفقهي لابن الجنيد كان قد تعرّض في وقته لموجة من النقد، بل لاتّهام صاحبه باتّباع أو الترحيب بنظريات في المنهج الاجتهادي تعود إلى الرأي والقياس... مما أدّى إلى عدم ظهور ردّة فعل مؤيّدة له... إلا أنّ القرون اللاحقة ساهمت في المزيد من انتشار هذا النمط الاجتهادي وترسيخه، مما أعاد آراء ابن الجنيد إلى الواجهة، وجعلها محلاً لاهتمام العلماء والفقهاء.

وبعد هذين الفقيهين البارزين، لمع نجم الشيخ المفيد في سماء الفقاهة والاجتهاد الشيعي، فقد خاض المفيد مجال الاجتهاد الفقهي على خلفية ميّالة للموضوعات الكلامية والعقليّة، مما جعله يلقي بظلال الاستدلال والمنهج العقلي على الفقه الشيعي أكثر من ذي قبل.

وقد خاض الشيخ المفيد صراعاً مريراً مع الاتجاهات القشرية والسطحية في الفكر الشيعي، ودخل معترك النقد والنقاش ضدّ مناهج أهل الحديث، عبر تسنّمه كرسيَّ التدريس وتربيته تلامذةً بارزين في مدرسته الفقهيّة من جهة، وتدوين نتاجه الفقهي على شكل مصنّفات متعدّدة من جهة أخرى، وبذلك منح المفيد مزيداً من التكامل والنمو لنزعة الفقه الاستدلالي في المناخ الشيعي.

وقد كان كتابه «المقنعة» من نتاجاته الهامة، كما كان البارز منها أيضاً كل من كتاب «الأعلام» و«أحكام النساء»، و«الأشراف» أيضاً، وقد كانت للمفيد نتاجات أصولية مدوّنة إلى جانب التراث الفقهي، تمثّلت في كتابه «التذكرة بأصول الفقه».

ولم تغب شمس المفيد حتى سطعت من الأفق شمس تلميذه المبرّز السيد المرتضى علم الهدى، فقد نشر علم الفقاهة والاستنباط خفّاقاً، وقد خرّج المرتضى عدداً من التلامذة الهامّين كان من أبرزهم الشيخ الطوسي نفسه، وقد شكّل كتابه الأصولي «الذريعة إلى أصول الشريعة» أوّل كتابٍ أصولي جامع بعد كتاب المفيد في الأصول، كما قدّم مساهمات جادّة ومؤثّرة في تطوير الفقه الاستدلالي، ضمّنها كتبه

الفقهيّة مثل: ((الانتصار))، و((مسائل الخلاف))، و((المسائل الناصريات)) و((جمل العلم والعمل)).

وبغروب شمس المرتضى عن ساحة الاجتهاد والفقاهة، سطعت شمس تلميذه المشهور وأبرز فقيه شيعي حتى زمانه، الشيخ أبي جعفرالطوسي، ليؤسّس لمرحلة جديدة في تطوّر الفقه الشيعي، وقد حظي الطوسي بامتياز الرئاسة العلمية والاجتهادية للشيعة، كما اعتلى كرسيّ التدريس وتربية جيل من التلامذة، فكوّن بذلك نقطة مفصليّة في تاريخ تطوّر الفقه الشيعي.

وقد كتب الشيخ الطوسي كتاب ((النهاية)) على نهج الفقه المنصوص في ظلّ ظروفٍ حرجة يتحدّث هو عنها في مقدمة كتابه ((المبسوط))[(١)]، حيث يحكي لنا عن تحفّظ بالغ كان مسيطراً على الكثير من العلماء إزاء حتّى تغيير ألفاظ متون الروايات في مقام الفتوى وتدوين الفقه، وكشحٍ بالوجه ظاهر عن أيّ محاولة لممارسة اجتهادٍ أو تفريع في الفقه الشيعي، ورغم تأليفه للنهاية، إلا أنّه كان يهيء الظروف تدريجياً، ليدوّن في نهاية عمره كتابه القيّم ((المبسوط)) الذي يعدّ أوّل وأكبر كتاب فقهي تفريعي حتى زمانه.

ولم يقف الطوسي عند هذا الحدّ، بل خاض غمار الفقه المقارن أو فقه الخلاف، وذلك بتأليفه كتاب ((الخلاف))، مستدلاً فيه على أحقّية آراء الفقه الشيعي، عبر استعراضه وشرحه أقوال الفقه الشيعي والسنّي، كما دوّن ـ إلى جانب ذلك ـ كتابه الشريف ((عدّة الأصول))، والذي يعدّ ثاني كتاب جامع في علم أصول الفقه الشيعي إلى زمانه.

وقد أدّت الهيبة العلمية للشيخ الطوسي والتحوّل المذهل الذي أحدثه في تطوّر

---

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج١، ص٢، يقول: ((... لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسألةً لو غيّر لفظها، وعبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها...)).

الفقه الشيعي إلى سيطرة كاريزما الطوسي وأفكاره على الفقهاء الشيعة الذين أتوا بعده، فلم يظهر إلى قرابة قرنٍ كاملٍ من الزمن أيّ فقيهٍ شيعي يتناول آراء الطوسي بنقدٍ موسّعٍ وشامل، وقد أدّى هذا الوضع إلى تخييم حالةٍ من الركود النسبي على الفقه الشيعي، وتوقّف هذا الفقه في مسيرته التكامليّة التي كانت بلغت ذروتها في عصر الشيخ الطوسي.

وفي هذا العصر بالذات ظهر فقيه بارز وحرّ، صاحب رأي ونظر جديد، تمثّل في ابن إدريس الحلّي، ليواجه ـ وبشدّة ملؤها الجرأة العلمية ـ ظاهرة الركود والمراوحة هذه، وليضع قدمه راسخةً في ساحة الاجتهاد والفقاهة.

تحطيم الركود الفقهي ومحاربة الجهل والتقليد

أهمّ أدوار ابن إدريس وأبرزها في تطوّر الفقه الشيعي تحريره من الخمود والخمول والركود، من هنا، ولكي نوضح أبعاد هذا الدور وتأثيراته يلزمنا تقديم أجوبة وافية ومنطقية لجملة استفهامات حسّاسة، أبرزها:

هل صحيح ما يقال من أن الفقه الشيعي قبل ابن إدريس قد مُني حقّاً بركودٍ وتوقّفٍ سيطرا عليه طويلاً؟

وإذا كان الجواب إيجابياً، ما هي الأدلّة والشواهد على هذا الزعم؟

هل كان هذا الركود مطلقاً وعاماً ومحضاً أم كان ركوداً نسبياً؟

ما هو بالضبط دور ابن إدريس ونشاطه في كسر حالة الركود هذه؟ وماذا فعل إزاءها؟

١ ـ الركود الفقهي، الأدلّة والشواهد

رغم أنّ ميزان الركود ونوعيّته أمرٌ قابل للنقاش، إلا أنّ الذي يبدو لنا هو أن أصل وجود حالة من التوقّف والركود في المرحلة التي أعقبت وفاة الشيخ الطوسي حتّى عصر ابن إدريس أمر لا نقاش فيه ولا مجال لإنكاره، وهناك العديد من الشواهد والأدلّة التاريخية المؤكّدة لذلك، ما سنشير إلى بعضه كالتالي:

١ ـ ١ ـ كلمات الفقهاء والمؤرّخين اللاحقين لعصر ابن إدريس

نقرّ ـ بدايةً ـ أن كلمات الفقهاء وأصحاب التراجم وخبراء التاريخ لا تدلّ كل

واحدةٍ منها - على حدة - على مدّعانا ولا تقوّيه بما فيه الكفاية، إلا أن مراكمة هذه النصوص الشاهدة، سيما منها تلك الصادرة عن فقهاء بارزين يقارب عصرهم عصر ابن إدريس، وكذلك المترجمون المعتمدون... يمكنها أن تؤكّد لنا حكايتها عن واقع مسلّم مفروغ منه، لا أقلّ من صيرورتها شاهداً قوياً على ذلك.

أ - السيّد ابن طاووس: ينقل السيّد رضي الدين بن طاووس عن جدّه ورّام بن أبي فراس عن أستاذه سديد الدين محمود الحمصي: «*... أن لم يبق للإماميّة مفتي على التحقيق، بل كلّهم حاكٍ، وكان ذلك الزمان فيه جماعة من أصناف العلماء، وليس في وقتنا الآن من يقاربهم في تلك الأشياء...*»[(١)].

ب - المحدّث البحراني: يكتب الشيخ يوسف البحراني يقول: «*كل من كان في عصر الشيخ أو من بعده، إنّما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه [ابن إدريس]...*»[(٢)].

ج - الشيخ حسن صاحب المعالم: ينقل صاحب المعالم عن والده الشهيد الثاني: «*أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتّبعونه في الفتوى تقليداً له، لكثرة اعتقادهم فيه، وحسن ظنّهم به، فلمّا جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوها شهرةً بين العلماء*»[(٣)].

د - صاحب تاريخ الحلّة: يرى يوسف كركوش الحلّي أنّه لم يبق الكثير لكي تنعدم كلّياً روح الاجتهاد وتُمحى إلى الأبد، كان قد بقي فيها رمقٌ بسيطٌ فحسب، كانت روح الاجتهاد والاستنباط على مقربة شديدة من التلاشي والاضمحلال، لقد كان ذلك - عند كركوش - ناتجاً عن حسن ظنّهم بالطوسي واعتقادهم الشديد به[(٤)].

---

(١) السيد ابن طاووس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص١٨٥.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

(٣) حسن بن زين الدين، معالم الدين، ص١٧٦.

(٤) يوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٥٢.

والذي يبدو من بعض المصادر أن الفقهاء اللاحقين على الشيخ الطوسي لم يتابعوه في آرائه الفقهية فحسب، فلم يقدّموا فيها كلاماً جديداً، بل إنهم تابعوه أيضاً في آرائه غير الفقهيّة، مثل آرائه في علم الرجال وعلم الدراية، يقول الشهيد الثاني في كتاب الدراية: ((*فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ [الطوسي] عن وجهٍ يجبر ضعفه ليس بمتحقّق، ولّما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهيّة، جاء مَن بعده من الفقهاء واتّبعه منهم عليها الأكثر تقليداً له، إلا من شذّ منهم، ولم يكن فيهم من يسبُرُ الأحاديث وينقّب على الأدلّة بنفسه، سوى الشيخ المحقّق ابن إدريس، وقد كان لا يُجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخّرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لأمرٍ ما رأوه في ذلك، لعلّ الله تعالى يعذرهم فيه، فحسبوا العملَ به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابرةً لضعفه*))[1].

٢ ـ ١ ـ كلمات ابن إدريس في السرائر، ومناخ تأليف الكتاب

إذا أخذنا كتاب ((السرائر)) نفسه والمناخ الذي كان حاكماً عليه، مادّة لدراستنا ومطالعتنا، أمكننا ـ إلى حدّ جيد ـ فهم المناخ الذي كان مسيطراً على الفقه الشيعي آنذاك، ذاك المناخ الخمولي الراكد، لأن ابن إدريس بوصفه ردّة فعلٍ على هذا الجوّ المتحكّم بالفقه قد ملأ كتابه ((السرائر)) سيما في المقدّمة تصريحاً بالتصميم والمواجهة أمام نزعات الجمود والتقليد والاتّباع ورفض الإبداع والقلق من الابتكار والتجديد، واللامبالاة إزاء العلم والمعرفة وحقوقهما.

٣ ـ ١ ـ عدم ظهور فقهاء مفصَليّين

الملاحظ في مسيرة الفقه الشيعي قبل الطوسي وبعد الحلّي أن هناك ظواهر متشابهة كانت تحصل، ففي كل مرحلة لهذا الفقه ظهرت أسماء فقهية لامعة، أبدعت نتاجاً فقهياً هاماً وخرّجت تلامذةً بارزين، فوفت بدورها في تطوير الفقه

---

(١) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ص٩٢.

الشيعي على الدوام، ومن أمثلة ذلك الشيخ المفيد نفسه، وكذلك السيد المرتضى من بعده، وما تركاه من نتاجات مهمّة جداً في الفقه والأصول، وكذلك الشيخ الطوسي بعدهما، وهو تلميذ المرتضى وتربيته، حيث بلغ تأثيره على تطوّر الفقه الشيعي الذروة والنهاية.

وهذا ما نلاحظه تماماً أيضاً، بعد ابن إدريس، فبعد مضي فترة قصيرة، جاء المحقّق الحلّي، ومن بعده العلامة الحلي، ومن بعدهما الشهيدان الأوّل والثاني، وقد كان لكلّ واحدٍ منهم دوره ومساهمته في تطوير الفقه الشيعي، وإدخاله في مرحلة جديدة.

أمّا إذا رصدنا الفترة الفاصلة ما بين الشيخ الطوسي وابن إدريس الحلّي، فإننا لا نجد في أوساط تلامذة الشيخ الطوسي ولا بقيّة الفقهاء البارزين شخصيةً قفزت بالفقه الشيعي خطوات تطوير إلى الأمام بما قدّمته من نتاجات وآثار، وكأنّ سلسلة الفقهاء التجديديّين قد انقطعت في هذه الحقبة من عمر الفقه الشيعي، ورغم أنّ الشيخ الطوسي كان أشهر وأبرز فقيه شيعي إلى عصره، إلا أننا لم نلاحظ في الجيل اللاحق عليه، والذي تلمّذ على يده، شخصاً بمستواه أبداً، فلم تظهر شخصية من هذا النوع في تلك الفترة، والذي حصل أنّ الفقهاء الذين ظهروا بعده كانوا مأسورين لمدرسته وأفكاره تماماً، الأمر عينه الذي أدّى إلى سيطرة حالة الخمود والركود على الفقه الشيعي آنذاك.

٤ ـ ١ ـ نزعة التدوين غير الفقهي، وعدم تدوين نتاج فقهي رئيسي

الذي يبدو من مطالعة تاريخ الفقه والفقهاء في مرحلة ما بعد الشيخ الطوسي ودراسة المصنّفات التي دوّنت فيها، أنّ بعض الفقهاء كان ينزع إلى التدوين في موضوعات غير فقهيّة أكثر منه في المجال الفقهي، من هنا تركت لنا تلك المرحلة آثاراً هامّة وبارزة في الفروع العلمية الإسلامية الأخرى مثل التفسير والكلام.

ومن نماذج هذا الواقع، يمكن ذكر فقهاء من أمثال أبي الفتوح الرازي، والعلامة الطبرسي، وابن شهرآشوب المازندراني، الذين تركوا نتاجات مثل: تفسير

أبو الفتوح، ومجمع البيان، ومناقب آل أبي طالب أو معالم العلماء.

من جهةٍ أخرى، يلاحظ على الفقهاء الذين كتبوا في المجال الفقهي أنّهم لم يقدّموا نتاجات مليئة بالاستدلال، ولا آثار مفصليّة تُحدث تحوّلاً أو انعطافاً في مسيرة الفقه، وهذه الدعوى تثبت عند مراجعة وتحليل النتاجات الفقهيّة لتلك المرحلة، وهي نتاجات نحاول هنا استعراضها بشكل موجز ومجمل:

١ ـ **الكافي في الفقه**: وهو من مؤلّفات أبي الصلاح الحلبي، الذي درس عند الشيخ الطوسي وحضر مجالسه كما كان قد درس عند السيّد المرتضى أيضاً[(١)]، والذي يتضح ـ بعد دراسة هذا الكتاب وتحليله ـ أنّه مصنّف في الفتوى، ونادراً ما يلاحظ ممارسة فعل استدلالي فيه.

٢ ـ **مهذّب ابن البرّاج**: وهو كتاب متمحّض في إبداء الفتوى، لا استدلال فيه أبداً.

٣ ـ **المراسم في الفقه الإمامي**: وهو من تأليف حمزة بن عبدالعزيز الديلمي الملقّب بسلاّر، وقد خلى هذا الكتاب تماماً من الاستدلال، رغم أنّه اشتمل على تبويب مميّز للأحكام والفروع وترتيب يستحقّ الإعجاب.

٤ ـ **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**: وهو من مصنّفات ابن حمزة الطوسي، وهو يشابه ـ تماماً ـ كتاب المهذب لابن البرّاج الطرابلسي في كونه لبيان الفتاوى فقط.

٥ ـ ٦ ـ **جواهر الفقه وغنية النزوع**: يمثّل هذان الكتابان ـ من زاوية البعد الاستدلالي ـ أهمّ الكتب المصنّفة في تلك المرحلة، فالكتاب الأوّل، صنّفه ابن البرّاج الطرابلسي، ويتكوّن من مجموعةٍ من الأسئلة والأجوبة الفقهيّة في الأبواب المختلفة،

---

(١) رجال الطوسي، ص٤٧٨، لقد كان الحلبي تلميذاً ـ بشكل أساس ـ عند السيّد المرتضى، كما كان ممثلاً له ووكيلاً في حلب، إلا أنّه ـ مع ذلك ـ كان معاصراً للشيخ الطوسي، وقد توفّي قبله، وبناءً على ما قاله الشيخ الطوسي في رجاله فإن الحلبي قد استفاد أيضاً من درس الشيخ الطوسي.

ويبيّن مؤلّفه فيه أجوبته عن كلّ سؤال مرفقاً إيّاها بالدليل عليها، ويعتمد في استدلاله بشكلٍ أساسي على الإجماع، كما يستحضر إلى جانبه الآيات، والروايات، والأصول العمليّة المتوفرة.

أما الكتاب الثاني، أي غنية النزوع، فهو من مصنّفات أبي المكارم بن زهرة، وهو كتاب استدلالي، اعتمد فيه مؤلّفه في ٦٥٠ موضع على الإجماع[١]، وفي ٢٥٠ على الآيات القرآنية[٢]، لكن مع ذلك كلّه، لا يمكن لنا مقارنة هذين الكتابين بكتاب ((السرائر))، فإنّه لا يلاحظ فيهما أيّ نوعٍ من الإبداع والابتكار والتجديد في الآراء والمنهج، وإنما يمثلان ـ بشكل أساسي ـ آراء وفتاوى الشيخ الطوسي عينها، والفقهاء الذين سبقوه من أمثال السيّد المرتضى علم الهدى.

٥ ـ ١ ـ عدم وجود ظاهرة نقد موسّع لآراء الشيخ الطوسي

إن وجود تحوّل وتجديد في أيّ مجال علمي رهين غالباً بنقد الموروث السابق، ذلك أنّ نقد الموروث السابق يمكنه أن يجعلنا نقف على النواقص المستكنّة فيه، الأمر الذي يستتبع تكميله وترميمه وإضافة الجديد إليه.

وهذه القاعدة عينها تجري على علم الفقه جريانها على غيره من العلوم، إلا أنّ ذلك الأمر الهام لم يحصل في تلك الفترة التي تلت الطوسي، فلم نجد كتاباً فقهيّاً يمارس نقداً مركزاً وشاملاً لمواقف الطوسي وآرائه، وهذا ما خيم على الفقه الشيعي، إلى أن جاء ابن إدريس الحلّي وألّف كتاب ((السرائر)) الذي حقّق فيه هذه الخطوة الهامة لدفع مسيرة الفقه إلى الأمام.

٢ ـ ميزان الركود الفكري ونوعيّته

استطعنا ـ إلى هنا ـ تقديم مجموعةٍ من الأدلّة والشواهد التاريخية ـ إجمالاً ـ على سيطرة حالةٍ من الركود على الفكر الشيعي بعد الشيخ الطوسي، لكن

---

(١) جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، المقدّمة، القسم الثاني، ص٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه.

السؤال: هل كان هذا الركود ركوداً مطلقاً محضاً مستوعباً أم كان ركوداً نسبياً محدوداً؟

خلافاً لما يتصوّره بعض الكتّاب المعاصرين، وما يبالغون به، لم يكن هذا الركود مطلقاً أبداً، فلم يكن الأمر قد بلغ حدّاً لا ينبس فيه أحدٌ على الإطلاق ببنت شفة فيما يخالف آراء الطوسي ووجهات نظره، فالذي وجدناه أنّ الكتب الفقهية الصادرة في الفترة الفاصلة بين الطوسي وابن إدريس اشتملت على مواقف تخالف الطوسي وإن كانت هذه الظاهرة فيها محدودةً، والأنموذج الأبرز لذلك ابن البرّاج الطرابلسي، حيث لاحظناه يحكم على خلاف رأي الشيخ الطوسي أحياناً، بل على خلاف رأي المشهور، كما أنّ ابن حمزة الطوسي، والقطب الراوندي، وابن زهرة الحلبي كانوا كذلك ولو بنسبةٍ أقلّ من ابن البرّاج[1].

لكن رغم ذلك، لا شك عندنا في سيطرة حالةٍ من الخمود والركود على الفقه الشيعي وفق ما بيّناه.

٣ ـ عوامل الركود بعد الطوسي، نقد ودراسة

لكلّ ظاهرةٍ أسبابها وعواملها، التي يساعد تحليلها على الخروج باستنتاجات نهائية وعرض تصوّرات علمية حولها، إن الركود الفقهي النسبي الذي أعقب وفاة الشيخ الطوسي كانت له ـ هو الآخر ـ عوامله وأسبابه، ونحاول هنا الإشارة إلى بعض هذه الأسباب:

---

(١) لمزيد من الاطّلاع على الآراء المخالفة للشيخ الطوسي ومشهور الفقهاء، يمكن مراجعة كتاب: ((مختلف الشيعة)) للعلامة الحلي، ومن نماذج ذلك مخالفات ابن البرّاج للمشهور والشيخ الطوسي، راجع: مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ج١، ص٢١٩، ٣٠٥، ٣٤٦، وج٢، ص٥٥٢، ٥٦٥، وج٤، ص١٠١، ١٣٩، ١٦١، ١٨٨، ٢٤٧، ٢٥٧، ٣٧١، وج٥، ص٧٥، ٢١٧، ٢٢٠، وج٦، ص١٠٣، وج٧، ص٢٠٩، وللاطّلاع على آراء ابن حمزة والقطب الراوندي المخالِفة راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٧، ٢٥٦، ٢٣٥، ويراجع أيضاً في مخالفة ابن زهرة في آرائه الأصولية لآراء الشيخ الأصولية كتاب المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ص٧٤، ومحمد إبراهيم جناتي، أدوار اجتهاد، ص٢٧٦.

١ ـ ٣ ـ المكانة العلمية المرموقة للشيخ الطوسي

لا شك أن الشيخ أبا جعفر الطوسي كان أبرز نجم فقهي شيعي حتّى القرن السابع الهجري، لقد كان بحقّ شيخ الطائفة كما يسمّى، فقد قدم الطوسي إبداعات كبيرة في بعض فروع المعرفة الدينية من بينها: علم الكلام، والتفسير، وأصول الفقه، والرجال، والحديث، وقد كان الشخصية الأهمّ والأرقى في عصره في هذه العلوم والمعارف.

ومن نماذج ما نقول استلامه كرسيّ التدريس الكلامي في بغداد، والذي كان الخليفة العباسي السنّي المذهب يمنحه لأبرز علماء العصر في هذا العلم[١]، وقد كان يحضر درسه حوالي ثلاثمائة شخصٍ من الشيعة، وعدد كبير من أهل السنة أيضاً[٢].

إضافةً إلى ذلك، تسنّم الطوسي منصب الزعامة الشيعيّة في عصره، وأسّس الحوزة العلمية الشيعية في النجف، تلك الحوزة التي بلغت من العمر حتّى الآن حوالي ألف عام.

أمّا على الصعيد الفقهي، الذي نبحثه فعلاً، فقد كان الطوسي رأس الهرم في عصره، وأعلم الفقهاء في ذلك الزمان، وقد أحدث ـ بكتاباته الفقهية ـ تحوّلاً ملحوظاً في هذا العلم، ويعدّ الطوسي مؤسّس الفقه التفريعي والاجتهاد المطلق في تاريخ الفقه الشيعي، كما يعدّ كتابه المبسوط أول مصنّف شيعي في هذا المجال، وهو يشهد شهادةً صادقةً على المدّعى هنا، وقد زاد الطوسي من اهتمامه بالفقه المقارن وألّف كتابه ((الخلاف))، وهو كتاب لم يكن ليتوفّر مثله أبداً إلى ذلك الزمان بجامعيّته واستيعابه لا في الوسط الشيعي ولا في الوسط السنّي، فقد كان بحقّ

---

(١) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٥٩.

(٢) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، مقدّمة الناشر، ص٦.

إبداعاً من إبداعاته[١].

هذا المقام الممتاز والمنزلة الفريدة البارزة صنعت من الشيخ الطوسي رجلاً عظيماً، مقدّساً، لا يخطئ ولا يشتبه، بل إن تقديسه وتعظيمه وتبجيله بلغ في النهاية حدّاً مهولاً اعتبر فيه كتابه ((النهاية)) مؤيّداً ـ وفق رؤيا ـ تأييداً كاملاً من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وادّعي أن الإمام عليه السلام قد شهد في عالم الرؤية بصحّة هذا الكتاب بتمامه وكماله، وبصواب فتاوى الطوسي فيه[٢].

لقد سيطرت آراء الطوسي وأفكاره سيطرةً عظيمةً على الجوّ الشيعي برمّته، حتّى أن تلامذة الطوسي أنفسهم والفقهاء الذين أتوا بعده لّما أدركوا نجاحه الباهر وشخصيته الفريدة، وانطلاقاً من حسن ظنّهم الكبير به، وربما لخوفهم من مكانته وموقعيته وهيبته العلمية... لم يسمحوا لأنفسهم بنقد أفكاره نقداً موسّعاً أو السعي للقيام بتحوّلٍ ما أو تجديدٍ ما في الفقه الشيعي، ولهذا غالباً ما وجدناهم مجرّد نقلة لآرائه وأفكاره، وهو ما ساهم ـ بقوّة ـ في إيجاد نوعٍ من الركود في الفقه الشيعي.

٢ ـ ٣ ـ هجرة الطوسي من بغداد إلى النجف

يذهب الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره إلى أنّ هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف، وانقطاعه القهري عن بغداد إثر الفتنة التي وقعت فيها[٣]، أدّى إلى خلق حالةٍ من الركود العلمي بعده، لأنّ الشيخ الطوسي رغم فراغ البال وارتياح الخاطر

---

(١) راجع: السيد رضا الصدر، ((مقام فقهي شيخ طوسي درسه كتاب بر أرج وي: نهايه، خلاف، مبسوط))، هزاره شيخ طوسي، ج١، ص٤١٢.

(٢) لمزيد من الاطّلاع على تفاصيل هذه الرؤيا، مع عشرة وجوه معارضة لها ومنكرة، يراجع: حسن الصدر، نكاهي به آثار فقهي شيخ طوسي، يادنامه شيخ طوسي، ج٣، ص٢٩٠ ـ ٢٩٧.

(٣) عام ٤٣٨هـ، وفي محلّة الكرخ ببغداد، أحرقت مكتبة الشيخ الطوسي إثر نزاع ضارٍ وقع بين الشيعة والسنّة، الأمر الذي أجبره على مغادرة بغداد والهجرة إلى النجف.

الذي أحسّ به بعد هجرته إلى النجف، ليكون أقدر هناك على التدريس والتحقيق في علوم أهل البيت عليهم السلام، إلا أنّ ذلك كان سبباً في انفصاله عن الحوزة في بغداد، تلك الحوزة التي بلغت مرحلة النضج وتجاوزت مراحلها الأولى بمرور الزمن الطويل عليها، ومن هنا أسّس الطوسي حوزة النجف الجديدة الفتيّة، وكان من الطبيعي أن يتواجد في هذه الحوزة اليافعة طلاب حديثو عهد بالدرس والتحصيل العلميين، الأمر الذي جعل مجال الإبداع والخلاقية أقلّ، مما أدّى في نهاية المطاف إلى حرمان الفقه الشيعي المستوى المطلوب من الرشد والنموّ والنضوج[(١)].

إلا أنّ بعض الباحثين ناقش في هذا العامل، واستدلّ بأنّ الشيخ الطوسي كان قد كتب مؤلَّفه الكبير والهام فقهياً ـ ألا وهو كتاب المبسوط ـ عندما كان في النجف الأشرف، وإذا كان المناخ العلمي وأرضية النضوج الفكري ما تزال غير مهيئة في النجف، فإن تدوين هذا الكتاب في ذلك المناخ كان يفترض أن يبدو أمراً عجيباً[(٢)].

والذي يبدو، أنّ الشيخ الطوسي لم تدم إقامته ـ إلى وفاته ـ في مدينة النجف أكثر من اثني عشر عاماً (٤٤٨ ـ ٤٦٠هـ)، كما أنّ كتاب المبسوط كان آخر مصنّفاته الفقهيّة، والمفترض أن يكون قد كتبه بعد مروره بمراحل النضج والاختمار العلميين، وبعد سنين مديدة في التدريس والبحث والتحقيق... وإذا أخذنا ذلك كلّه بعين الاعتبار أمكننا القول بأن كتاب ((المبسوط)) جاء حصيلة سنين من التجارب العلمية والتأملات الفكرية التي كانت قد حصلت قبل هجرة الطوسي من بغداد إلى النجف، وهذا يعني أن المحيط العلمي في النجف لم يكن مهماً جداً ولا ذا دور رئيس بالنسبة للطوسي في تدوين كتاب ((المبسوط)).

وبناء عليه، فما طرحه الشهيد الصدر قدس سره يمكن اعتباره عاملاً من عوامل الركود الذي حصل في الفترة التي تلت وفاة الطوسي.

---

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٦٣ ـ ٦٦.

(٢) جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، ص٣٠١.

٣ ـ ٣ ـ الركود العلمي في الوسط السنّي

يذهب الشهيد الصدرﷺ إلى أن الفقه الشيعي وعلم الأصول الشيعي لم يكونا منفصلين عن العوامل الخارجية المتّصلة بهما والتي من جملتها الفكر السنّي، ذلك أنّ البحث الأصولي والفقهي عند أهل السنّة كان بناءً أقيم على أصولهم المذهبية التي لا يؤمن بها الشيعة ولا يعتقدون بها، وهذا ما أدّى بالفقهاء الشيعة للعمل على تأسيس أصول فقهٍ خاصّ بهم يطرحونه في المحافل العلمية والميدان المعرفي، ليمنحوا المعرفة الشيعية تكاملها ونضجها، وحيث أدّت حركة حصر المذاهب الفقهيّة عند أهل السنّة إلى مذاهب أربعة في القرنين الخامس والسادس الهجريين إلى ظهور حالةٍ من الركود والتوقف في أوساطهم، أدّى ذلك تبعاً إلى اختفاء أحد العوامل النسبية المحرّكة للعلوم الشيعية، الأمر الذي أفضى بدوره إلى تعزيز ظهور حالة الركود في الوسط الشيعي أيضاً[1].

وهذا العامل ـ رغم عدم إمكانيّة اعتباره عنصراً فعّالاً ورئيسيّاً في ركود علم الفقه الشيعي بعد الشيخ الطوسي ـ إلا أنّ ملاحظة ظاهرة السبات المعرفي في الوسط السنّي وإدراك أنّه حقيقة تاريخية وشيوع روح التقليد والاتّباع في تلك المرحلة، كما أنّ ملاحظة التنافس السليم الذي كان قائماً بين الحياة العلمية الشيعية وأهل السنّة من جهةٍ أخرى... كلّ ذلك يمكنه بتراكمه أن يكوّن عاملاً من عوامل هذه الظاهرة في المناخ العلمي الشيعي.

٤ ـ ٣ ـ ضغوط الحكّام وتشدّدهم في أمر الشيعة

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ السلطات الحاكمة على البلاد الإسلاميّة آنذاك مثل السلاجقة في العراق، والأيوبيّين في الشام ومصر، والغزنويّين في الشرق، كانت تستخدم سياسة ظالمةً حاقدة ضدّ الشيعة، وكانت تهدف بذلك إلى إبادة هذا المذهب والقضاء عليه كليّاً، وترويج المذهب السنّي في المقابل، وقد تركّزت هذه

---

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص٦٧ ـ ٦٩.

الضغوط والتشديدات المهولة المتّبعة على علماء المذهب الشيعي وأبناء هذه الطائفة أيضاً، وأدّى ذلك ـ تبعاً ـ إلى خنق الظروف المناسبة والأجواء المساعدة على رشد الفكر الشيعي ونموّه، الأمر الذي أفضى في نهاية المطاف إلى سيطرة حالة الركود العلمي والفقهي على هذا المذهب[(١)].

وهذا العامل يمكن تأييده والانتصار له، انطلاقاً من ملاحظة الظروف التي كانت تحكم عموماً القرنين الخامس والسادس الهجريين، وما هناك من وقائع تاريخيّة حقيقية.

٥ ـ ٣ ـ النزعة الحديثية لدى بعض أعلام مدرسة الطوسي

يعتقد بعض الباحثين المعاصرين بأن بعض تلامذة الشيخ الطوسي البارزين كان ينزعون منزعاً حديثاً، أي كانوا فقهاء محدّثين، وقد لعب ظهور هذا التيار في أوساط مدرسة الطوسي دوراً في ظهور حالة الركود والتوقّف الفقهيّين عند الشيعة، وقد ذكر من أمثلة هذا الفريق الشيخ حسن بن حسين بابويه القمي المعروف بـ«حسكا»، والذي كان نزيل بلاد الري، ومن المعلوم أنّ الحركة العلميّة في مدينة قم وبلاد الري كان تميل إلى اتجاه فقهاء أهل الحديث[(٢)].

والذي يبدو لنا أن اتجاه تلميذٍ من تلامذة الشيخ الطوسي ناحية أهل الحديث، مع كونه يعيش في منطقةٍ خاصّة من العالم الشيعي، تمثّل مركزاً مهماً من مراكز العلم الشيعية كلّ ذلك لا يمكن عدّه ذا دور رئيس في تكوّن مرحلة كاملة من مراحل الفقه الشيعي، بحيث يصحّ نسبتها إلى ذلك.

النتيجة

إن العوامل المشار إليها ـ كما بيّنا ـ يشكّل كل واحد منها دوراً محدوداً في

---

(١) راجع: جعفر السبحاني، المصدر نفسه، ص٢٩٨ ـ ٣٠٠.

(٢) عبدالهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٢.

نشوء ظاهرة الركود، إلا أن بعض هذه العوامل كانت تأثيراته أبلغ من البعض الآخر، فلم يكن جميعها مؤثّراً على وزان واحد، بل إن تأثير شخصيّة الطوسي من بين هذه العوامل يعدّ أساسياً وهاماً جداً، بحيث تبدو بقيّة العوامل غير قابلة للمقارنة والقياس مع هذا العامل، لأن بعض العوامل الأخرى ليس منحصراً في المجال الفقهي، فيما نلحظ أن دور كاريزما الطوسي كان على تماسّ أكبر مع تطوّر الفقه الشيعي وعلى علاقة خاصّة أيضاً، ومن هنا لاحظنا أن الحركات التي كانت تسعى لمواجهة ظاهرة الركود والوقوف في وجهها كانت تركّز جهودها على تفتيت هذا العامل، وتركّز نقدها على شخصيّة الطوسي أكثر من أيّ شيء آخر.

٤ ـ ابن إدريس ودوره في كسر طوق الركود والسكونيّة

أشرنا قبل قليل إلى أن العامل الرئيس في ظاهرة الركود العلمي كانت سيطرة أفكار وآراء الشيخ الطوسي على المناخ الفقهي الشيعي، إلى حدّ مضي قرنٍ كاملٍ من الزمان لم يفلت فيه الفقه والفقهاء عن تحت تأثير إبداعات الطوسي، الأمر الذي أفقدهم خصلة الإبداع والتجديد، وأعجزهم عن النجاح في تحرير الفقه من حالة الركود النسبي التي سيطرت عليه، ذلك أنّهم:

أ ـ إما لم تكن عندهم أفكار جديدة وآراء غضّة طريّة تتجاوز ما طرحه الطوسي في البحث العلمي.

ب ـ أو كانت عندهم مثل هذه الأفكار والآراء إلا أنّهم كانوا يخشون العواقب التي قد تنجم عن مخالفتهم لآراء الطوسي، نظراً للمكانة المرموقة التي كان يتمتّع بها بشكل استثنائي حتّى بعد وفاته.

ج ـ أو أنّهم كانت تحكمهم حالة حسن الظنّ بالشيخ الطوسي وبمقام رئاسته وزعامته، الأمر الذي جعل مخالفته في رأي علمي من وجهة نظرهم إهانةً له أو هتكاً لحرمته.

ومهما كان السبب والدافع، فقد سيطرت ظاهرة الركود المشؤومة على الفقه الشيعي وتوقّف نموّه قرابة قرنٍ كاملٍ من الزمان، حتى جاء دور الفقيه المجدّد الحرّ ابن إدريس الحلّي.

كان ابن إدريس أوّل من سلّط معاول النقد الشامل والموسّع على نظريات الطوسي وأفكاره وآراءه[١]، ولا شكّ أنه من أعمدة السلسلة الفقهيّة في مرحلة النقد وفي تطوّر الفقه الشيعي والقفز به خطوات بعد مرحلة الركود النسبي، من هنا يلاحظ أن العلماء الذين كتبوا في تاريخ الفقه والفقهاء اعترفوا بهذه الحقيقة التاريخيّة، ونذكر هنا كلمات ثلاثة من أبرزهم ليكون مجلاةً للصورة أكثر:

١ ـ **المحدّث البحراني**: ((*وهو [ابن إدريس] أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ، وإلا فكلّ من كان في عصر الشيخ أو من بعده إنّما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه*))[٢].

٢ ـ **آغا بزرك الطهراني**: ((*مضت على علماء الشيعة سنون متطاولة وأجيال متعاقبة، ولم يكن من الهيّن على أحد منهم أن يعدو نظريّات شيخ الطائفة [الطوسي] في الفتاوى، وكانوا يعدّون أحاديثه أصلاً مسلّماً ويكتفون بها، ويعدّون التأليف في قبالها، وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسراً على الشيخ وإهانةً له، واستمرّت الحال على ذلك حتّى عصر الشيخ ابن إدريس، فكان ـ أعلى الله مقامه ـ يسمّيهم المقلّدة، وهو أوّل من خالف بعض آراء الشيخ وفتاواه، وفتح باب الردّ على نظريّاته، ومع ذلك، فقد بقوا على تلك الحال، حتّى أنّ المحقّق وابن أخته العلامة*

---

(١) ابن إدريس أوّل من أقدم على ممارسة نقد شامل وموسّع لأفكار الطوسي، فيما اقتصرت جهود الفقهاء السابقين عليه في مجال نقد مدرسة الطوسي على تسجيلهم ملاحظات جزئية هنا أو هناك، من أمثال ابن البراج، وابن زهرة، وابن حمزة، والقطب الراوندي، من هنا يعدّ ابن إدريس أوّل ناقد مستوعب لآراء الطوسي، لا أنّه أوّل ناقد لآراء الطوسي على الإطلاق، وبناء عليه، فما قاله بعض الباحثين من أنّ ابن إدريس كان أوّل ناقد للطوسي ليس صحيحاً، إلا إذا فسّرناه بما قلناه بأنّه الناقد الأوّل الذي استوعب في نقده مجمل مدرسة الطوسي، وإلا فاعتبار ابن إدريس أوّل ناقدٍ على الإطلاق فيه شيء من المبالغة. أو أنّه ناشيء عن عدم القيام بتحقيق دقيق في تاريخ الفقه.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٦.

الحلّي ومن عاصرهما بقوا لا يعدون رأي شيخ الطائفة))[١].

٣ ـ **الشهيد محمد باقر الصدر**تَتَنِّ : *((وكانت بداية خروج الفكر العلمي عن دور التوقّف النسبي على يد الفقيه المبدع محمّد بن أحمد بن إدريس المتوفّى سنة ٥٩٨هـ، إذ بثّ في الفكر العلمي روحاً جديدة، وكان كتابه الفقهي ((السرائر)) إيذاناً ببلوغ الفكر العلمي في مدرسة الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها وتمحيصها))*[٢].

٥ ـ منهج ابن إدريس وآليّاته في تحطيم ظاهرة الركود

السؤال الهام الذي يفرض نفسه هنا، ويستدعي جواباً عليه ويقع جوابه مفيداً وأساسياً هو: لمّا كان الفقه الشيعي في تلك المرحلة على هذه الحال، ما هي المناهج والأساليب والطرق والإجراءات التي اتبعها ابن إدريس، واستطاع من خلالها التغلّب على واقعه الفاسد؟

والذي يبدو أنّ ابن إدريس استخدم المنهج المنطقي في نقد الأفكار بالأفكار نفسها، انطلاقاً من درايته ووعيه، أي نقدالفكر بالفكر والكلمة بالكلمة، لهذا انشغل بتأليف كتابه القيّم ((السرائر))، مستخدماً فيه منهج نقد أفكار الشيخ الطوسي وآرائه، وللمرّة الأولى يقدّم ابن إدريس نقداً موسّعاً ـ وبأسلوب جذّاب ـ لأفكار الطوسي ومقولاته، الأمر الذي أقدره في نهاية المطاف على الإطاحة إجمالاً بمناخ

---

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج١، ص٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص٧٢، ولمزيد من الاطّلاع يراجع: واعظ زادة الخراساني، يادنامه شيخ طوسي، ج٣، ص٤٨٤، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص ٥٢ و٥٤، وجعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، المقدّمة، القسم الثاني، ص٣٠٤، والسيّد حمد كمال الدين، تاريخ فقه وفقهاء، ص١٧٩، وعلي فاضل القائيني، علم الأصول تاريخاً وتطوّراً، ص١٣٧، وعبدالهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣٤٤، ومحمّد إبراهيم جنّاتي، أدوار فقه، ص١٠٥.

الركود الذي كان خيّم على الفقه الشيعي في عصره، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة من مراحل تطوّر الفقه الشيعي.

٦ ـ رمز نجاح ابن إدريس في إلحاق الهزيمة بنزعة الاتّباع

وفي نهاية هذه النقطة ثمّة سؤال آخر وهو: لماذا كان هذا الانتصار على فقه الركود والاتّباع من نصيب ابن إدريس الحلّي دون غيره من فقهاء الشيعة؟ وبعبارةٍ أخرى، ما هي الميزات والخصائص البارزة التي كانت عند ابن إدريس دون غيره أو ما هي الخطوات التي قام بها الحلّي لتحقيق هدفه والنجاح فيه؟

الظاهر أن أهم ميزة وأبرز خصيصة امتاز بها ابن إدريس كانت الجرأة العلمية، والحريّة الفكرية، وقدرة الإبداع، كانت هذه ميزات كبيرة إلى جانب استقامته، وتضحيته.. كل ذلك شروط لازمة للخوض في ميادين العلم الكبرى، وبدونها لن ينعم العلم البشري بأي تقدّم أو تطوير.

فما أكثر أولئك الذين يملكون فكراً جديداً ورؤى حديثة إلا أنّهم لا يملكون جرأة إظهار أفكارهم وإبداء آرائهم، فهم مقيّدون في أعماق نفوسهم ومأسورون من داخلهم، محكومون بهواجس الخوف، وللأسف فإن النظم التربويّة والتعليمية السائدة في مراكزنا الفقهيّة اليوم تولي أهمية ثانوية لتربية روح التجديد والإبداع، وثقافة الحريّة الفكرية والجرأة العلميّة.

إن مناهج التدريس والاجتهاد اليوم لا تتناسب مع حاجات العصر ومتطلّباته، ولا مع ضرورات المجتمعات الإسلامية ومستدعياتها، من هنا، لا رجاء في حصول تحوّلٍ جذري ولا ترقّب لتطوّر فقهي، والأسف كل الأسف أننا نفتقد اليوم أمثال الشيخ الطوسي، وابن إدريس الحلّي، والمحقق الحلّي، والعلامة الحلّي، والشيخ مرتضى الأنصاري و...!!

إبداعات ابن إدريس وتجديداته

لا يكون نصيب المعرفة البشرية ـ إذا ما انفصلت عن الإبداعات والتجديدات التي يقدّمها أبرز رجالها.. ـ إلا الركود والخمود، بل ليس لها في النهاية إلا

السقوط والتهاوي والعدم، فعلى امتداد التاريخ البشري نلاحظ أنّه لولا تلك الإبداعات والآراء الجديدة التي كان يقدّمها في كلّ فترة ومرحلة علماء ومفكّرون بارزون لظلّت قافلة المعرفة الإنسانية ـ حتى الساعة ـ في بداية طريقها تراوح مكانها، فتفقد إلى الأبد معنى تطوّرها ومضمون نضجها وتكاملها.

إن نضج الفقه وارتقاءه ـ سيما الفقه الشيعي ـ رهين بإبداعات الفقهاء اللامعين ونظريّاتهم الجديدة التي يثرون بها الفقه في عصرهم ويساهمون في نموّه وتقدّمه و.. فلا يكتفون بكنوز السلف ولا بالتراث نتاجاً وحيداً يجمدون عنده، بل إنهم يُقدمون بأنفسهم على خلق الآراء الجديدة وإبداع النظريات الفقهية التي لا سابق لها، مع احترامهم وتقديرهم لكلّ ما هو إيجابي في التراث الفقهي الذي تركه القدماء، فيتحوّلون بذلك إلى مفاصل من عمر هذا العلم وإلى انعطافات أساسية من حياته وتاريخه.

لقد ظهر ابن إدريس الحلّي، وارث عصر الركود النسبي للفقه الشيعي، في عصرٍ لا يضخّ بأيّ جديد ولا يسمح بأي إبداع، يقتل الفكرة الحرّة ويقضي على روح التجديد، من هنا هيئ الحلّي نفسه للتضحية والفداء المنقطع النظير فاعتمد على الموروث الفقهي للقدماء واستفاد من عناصره الإيجابيّة، ثم عكف على إصلاح نقاط ضعفه، فأبدى من نفسه إبداعات إما لم يسبِق لها من وجودٍ قبل ذلك أبداً أو أنّ سوابقها لا تذكر ولا أهميّة لها، وقد كانت إبداعاته ممتدّة إلى دائرة الأسس والمناهج كما إلى مجال الآراء والفروع الفقهيّة.

١ ـ تقديم فقه أدبي لغوي عُرْفي

لا مجال لإنكار حاجة الفقه والاجتهاد إلى اللغة والأدب، وتأثيرهما عليه، فالفقيه الذي لا يعرف اللغة العربية وأدبها بالمستوى المطلوب لا يمكنه أن يحصد نجاحات تامّة في استنباطه واجتهاده، من هنا نلاحظ أنّ ابن إدريس ولد وعاش في مدينة الحلّة مهد الأدب ومرعاه، فاغتنم ذلك ليكسب خبرةً أدبيّةً هامّة.

وقد كان امتيازه هذا، باعثاً على تقديمه في ((السرائر)) فقهاً أدبياً مليئاً بهذه الروح، من هنا، يمكن القول ـ وبحقّ ـ : إنّه لا وجود قبل ابن إدريس ولا بعده

لأيّ فقيه قدّم لنا نتاجاً فقهياً أدبياً، كنتاج ((السرائر)) الذي جاء به ابن إدريس، فهذا الكتاب مليء بالإشارات الأدبية، مما كنّا قد بحثنا حوله في قسم المباحث اللغوية والأدبية لكتاب السرائر، حيث استحضرنا نماذج على ذلك.

٢ ـ هندسة اجتهاد كامل دون حاجة إلى أخبار الآحاد

يعدّ إنكار حجيّة أخبار الآحاد أحد المباني الرئيسية في المنظومة الاجتهادية لابن إدريس، إن نظرية الرفض هذه تخلق أمام الباحث الفقيه عوائق وتضيّق عليه الخناق في حركته الاجتهادية، نظراً للكمّ الهائل من الروايات الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام في المصادر الحديثية الشيعية، وهنا تكمن معالم القوّة عند ابن إدريس، فقداستطاع ـ رغم ذلك ـ خوض غمار العمليّة الاجتهادية مع ما هي عليه عنده من تعقيدات ومغالق، فقدّم أنموذجاً من الاجتهاد الفقهي يمكن نعته بالمتكامل التام، فهو نظام اجتهادي لا يقوم البتّة على أخبار الآحاد، بل ينجز مهمّته ويتحمّل مسؤوليته بجدارة دون حاجةٍ إليها.

نعم، لقد كان هناك ـ قبل ابن إدريس ـ فقهاء كبار، ثبّتوا نظرية الرفض هذه من أمثال السيّد المرتضى والشيخ المفيد، إلا أنّ الظروف التي كانوا عليها تختلف عن ظروف ابن إدريس اختلافاً جذرياً وذلك:

أولاً: إنّهم كانوا أقرب إلى عصر النص وحضور المعصوم عليه السلام، فكانوا أقدر على الوصول إلى القرائن والشواهد التي يمكن أن تمنحهم علماً ويقيناً زائداً عن ذاك المقدار المتوفّر عند الحلي.

ثانياً: لم يكن الاجتهاد في عصرهم قد بلغ مرحلة كماله واكتماله، إذ يقرّ المؤرّخون الباحثون في تاريخ الفقه، وأهل الرأي في الاجتهاد الشيعي بأن هذا الاجتهاد قد بلغ كماله وانطلق في أقاصي رحلته مع الشيخ أبي جعفر الطوسي، فقد دخل الفقه الشيعي مع كتاب المبسوط مرحلةً جديدة، وقد ورث ابن إدريس هذه المرحلة، ووصلت إليه هذه المرتبة من الاجتهاد التي بلغها الفقه الشيعي.

والأمر الهام هنا، أنّ ابن إدريس ـ رغم اختياره نظرية إنكار أخبار الآحاد ـ لم يمارس الفعل الاجتهادي فحسب، بل أعمل فيه كل مظاهر المدّ والتطوير

والتكامل، فغدا اجتهاده أكثر نضجاً وتكاملاً عما كان عند الطوسي في المبسوط، فضلاً عمّن سبقه، وهذا الاجتهاد المتكامل يوضحه لنا كتاب ((السرائر)) بشكل جيّدٍ جداً.

٣ ــ بيان أسس الفروع الفقهية إلى جانبها

اعتاد الفقهاء قبل ابن إدريس على ذكر مبانيهم الفقهيّة بشكل مستقلّ في مدوّنات أصوليّة تخصّص لذلك، إضافةً إلى مصنّفاتهم الفقهية التي تنبني بدورها، على تلك المباني، وقلّما وجدناهم يستعرضون نظريةً أصوليةً لهم إلى جانب ذكرهم لفتاويهم، أي قلّما يذكرون دليل الفتوى إلى جانبها.

أما ابن إدريس الحلي فكان الحال مختلفاً معه، إذ لم يترك لنا نتاجاً مستقلاً في علم أصول الفقه، ولهذا لاحظناه يدرج مبانيه ونظرياته الأصولية غالباً إلى جانب الأحكام الفقهية وفروعها، من هنا قدّم لنا منهجاً اجتهادياً مثيراً لم نلحظ مثله في الكتب الفقهية للفقهاء الذين سبقوه من قبل، بما فيها كتب الشيخ الطوسي.

٤ ــ تقديم استدلالات جامعة وشاملة

ومن جملة الإبداعات التي قدّمها ابن إدريس، ذكره سلسلة من الأدلّة الجامعة والمستوعبة إلى جانب الآراء الفقهيّة، فرغم أنّ الكتب الفقهيّة السابقة عليه كانت تحتوي استدلالات وبراهين، إلا أنّها لم تشتمل أصلاً على أدلّة ذات طابع تفصيلي وجامع، إنّ توظيف مجموع أدلّة الأحكام ومصادرها عند الحاجة كانت ظاهرة عرفناها مع ابن إدريس، ولم نجدها بارزةً في مصنّفات السابقين من أمثال السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، فقد يأتي ابن إدريس على مسألةٍ فقهيّة فرعيّة وهو يبحث فيها بعدد كبير من الأدلّة والشواهد، بحيث يحوّلها إلى رسالة فقهيّة كاملة بدل مسألة فرعيّة، حتّى وجدنا من جملة نتاجه الفقهي مجموعةً تضمّ هذه المسائل تحت عنوان: ((مسائل ابن إدريس)).

من هنا، يمكن القول بأنّ كتاب ((السرائر)) أكثر الكتب الفقهيّة الشيعية استدلاليّةً إلى زمنه.

٥ ـ تكوين فقهٍ نقدي

الفقه النقدي منهجٌ في الاجتهاد يستعرض فيه الفقه وعلى نطاق واسع آراء بقيّة الفقهاء ثم يعمد إلى نقدها وتحليلها بعين نقديّة، هذه المنهجية في البحث الفقهي نجد ألوانها الباهتة ومظاهرها الخفيفة في نتاج بعض الفقهاء السابقين على ابن إدريس، إلا أنّه لا يمكن أبداً إطلاق عنوان الفقه النقدي على تلك التجارب انطلاقاً من التطبيق النقدي المحدود الذي مورس عندهم فيها، أما عند ابن إدريس فالأمر يختلف تماماً، فابن إدريس نفسه رجل ذو شخصيةٍ نقّادة حرّةٍ من جهة، وهو وريث مرحلة الركود الفقهي الشيعي من جهةٍ أخرى، من هنا كان نقده لآراء من سبقه الخطوة الأولى في الحركة النقدية الثوريّة في الفقه الشيعي.

لقد كانت ظروف الحلّي وأحواله تهيء له على الدوام أرضيّة الإبداع وتؤمّن له الفرص لكي يقوم بخلق ثورة فقهيّة نقدية، من هنا كان كتاب «السرائر» ـ ذلك النتاج الفقهي الهام لدى ابن إدريس ـ مليئاً بالقراءة النقدية لآراء الفقهاء ومقولاتهم، سيما منها نظريات الشيخ الطوسي وأفكاره، إلى حدّ لا نكون فيه مجازفين إذا ادّعينا أن هذا الكتاب يمكن اعتباره تعليقةً نقديّةً مفصّلة لآراء الطوسي وكتبه، بل وتسميته كذلك.

٦ ـ بلورة منهج في النقد العلمي

كما تقدّم، كوّن ابن إدريس منهجه النقدي في الفقه عبر تدوينه كتاب «السرائر» بما يحويه من نقدٍ شامل لآراء مدرسة الطوسي، ولكي يحقّق الحلّي هدفه الكبير هذا، أبدع منهجاً خاصاً ورائعاً سوف نشير إليه ـ إن شاء الله تعالى ـ في المقالة الثانية تحت عنوان «موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي وآرائه».

٧ ـ الإبداع في تكوين الأصول الفقهيّة

لاحظنا في الفصل الذي تحدّثنا فيه عن المباني الفقهية والأصول الاجتهادية لابن إدريس، أنّه ساهم في تعميق أو تشييد بعض المباني والأصول الفقهيّة، وأنّه كانت له إبداعات والتماعات على هذا الصعيد أيضاً، كان من جملتها دليل العقل، ومقتضيات أصول المذهب.

٨ ـ الإبداع في منهج الكتابة وعرض الموضوعات والأبحاث

لقد كانت لابن إدريس إبداعاته الخاصّة في مجال منهاجية التأليف وأسلوب طرح الأبحاث في الكتب الفقهيّة، نشير هنا إلى بعضها:

أ ـ تجميع المطالب وتلخيص الأفكار: تقدّم أنّ ابن إدريس لم يكتف بذكر عناوين الموضوعات ورؤوس المسائل في بداية كلّ كتاب فقهي في «السرائر»، بل قام أيضاً تحت عناوين مثل: «جملة الأمر» و«عقد الباب» بجمع عصارة البحث في نهايته، الأمر البالغ الإفادة في مجال التعلّم ووعي المطالب والأفكار.

ب ـ عنصر الاستيعاب في الأبواب وعناوين الكتب الفقهيّة: رغم أنّ ابن إدريس كان متأثّراً في تنظيمه لأبواب الفقه وترتيبه لفصوله وعناوينه بكتابي «النهاية» و«المبسوط» للشيخ أبي جعفر الطوسي، إلا أنّ إبداعه هنا كان يتركّز في جمعه وتنظيمه في كتاب فقهي واحد جميع الأبواب والعناوين الفقهيّة، بحيث لم يبدُ لنا ـ حتّى زمن ابن إدريس ـ كتاب فقهي يحتوي خصوصية الاستيعاب هذه أبداً.

ج ـ عرض البحوث بأسلوب جديد: ورغم تأثّر ابن إدريس في تنظيم أبواب الفقه بالشيخ الطوسي كما أشرنا، إلا أنّه في بعض المواضع لم يوافق على آليّة البحث والتنظيم التي اعتمدها الطوسي، فقام بنفسه بعرضها ضمن أسلوبٍ جديد.

ومن نماذج ذلك، ما جاء في مبحث تطهير البدن واللباس من النجاسة، حيث أشكل الحلّي على طريقة الشيخ في استعراض هذا البحث في كتاب «المبسوط»[(١)]، مقدّماً طريقةً جديدةً في العرض والتنظيم[(٢)].

ومن نماذج ذلك أيضاً، ما جاء في مباحث أقسام السهو، حيث قسّمها الطوسي في المبسوط إلى أقسام خمسة[(٣)]، فيما أضاف إليها ابن إدريس قسماً

---

(١) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج١، ص٣٥.

(٢) السرائر، ج١، ص١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١١٩.

سادساً، فطرحها في أقسام ستّة[(١)].

٩ ـ الإبداع والتجديد في الآراء الفقهيّة

لم يقف الحلّي عند حدود الإبداع والتجديد في المناهج والأصول والآليّات، بل تعدّى ذلك إلى التجديد والإبداع في الفروع الفقهيّة نفسها، فقدّم آراء فقهيّة جديدة لم يكن لها من وجود قبله.

ولكي نعرض نماذج، نذكر ما يلي:

١ ـ في مسألة وقت الصلاة، يذهب الصدوقان، وابن عقيل، وأبو الصلاح الحلبي، وابن البرّاج، والشيخ الطوسي بأنّ لكلّ صلاةٍ وقتين: الوقت الأوّل أو وقت المختار، والوقت الثاني أو وقت المعذور، لكن ابن إدريس يخالفهم جميعاً الرأيَ، ويذهب إلى أنّ الوقت الأوّل هو وقت الفضيلة، والوقت الثاني هو وقت الإجزاء[(٢)].

ولكي يؤكّد ابن إدريس رأيه هذا، يستعين بعددٍ من الأدلّة: من آيات، وروايات، وإجماع، ويخصّص ثلاث صفحات كاملة في ((السرائر)) لدراسة هذه المسألة[(٣)]، وقد تحوّل رأي الحلّي هذا إلى القول المشهور بعد ذلك.

٢ ـ ثمّة مسألة فقهيّة تدور حول هل يلزم الإنسان قبل الغسل الذي يجب لبعض الأعمال أن ينوي نية الوجوب أو الاستحباب لو أراد الاغتسال قبل إنجاز هذه الأعمال؟ ابن إدريس يطرح هذه المسألة في ((السرائر)) للمرّة الأولى، ثم يفيض في تحليلها في سبع صفحات كاملة، بحثاً مفصّلاً ومستوعباً[(٤)]، ومن هنا، يقول العلامة الحلّي في كتاب ((المختلف)) بأنّ هذه المسألة إنما طرحت في أوساط المتأخّرين، ولا

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٤٥، وقد أضاف ابن إدريس قسماً وضعه تحت عنوان: ((ما يجب فيه العمل على غالب الظنّ)).

(٢) راجع: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج٢، ص٣١.

(٣) السرائر، ج١، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٨ ـ ١٣٥.

يأتي عند ذكره لها إلا على كلام ابن إدريس الحلّي فقط.

٣ ـ يعدّ ابن إدريس أوّل فقيهٍ يبحث موضوع الاستحاضة وعلاماتها بشكل مفصّل وواسع في تاريخ الفقه الشيعي، فلم يحدث هذا من قبل، والاستثناءان الوحيدان كانا الشيخ الطوسي الذي أخذ مباحث هذا المحور الفقهي من كتب أهل السنّة، وابن البرّاج الذي تابع الطوسي في ((المهذّب)) فيما ذكره(١).

العناصر المساعدة والعوائق المانعة لتأثير ابن إدريس في الفقه الشيعي

لا ريب في أنّ الظروف المساعدة أو تلك غير الملائمة لها دور كبير في تأثير الشخصيات البارزة والرجال التغييريّين، فكلّما كانت الظروف والأرضيات الاجتماعية والثقافية لعالمٍ من العلماء مساعدةً كلّما كان تأثيره أكبر وأعمق، وكلّما كانت العوائق الثقافية والاجتماعية أمامه أكبر كلّما ضعف حجم تأثيره وتضاءل.

لقد واجه ابن إدريس في مشروعه لإحداث تحوّل نوعيّ في مسيرة الفقه الشيعي يحارب ألوان الركود الفكري والخمود الفقهي، مختلفَ العوائق الثقافية والاجتماعية، وهي معوقات يجب علينا دراستها، لتكوين صورةٍ أفضل عن دور هذا الفقيه في تطوير الفقه الإسلامي.

١ ـ الظروف المساعدة

يتّضح من دراسة الأوضاع الثقافية والاجتماعيّة في عصر ابن إدريس أنّ الحلّي لم يكن ينعم بظروف وأحوال تساعده على القيام بمشروع التغيير الذي كان رائده، والاستثناءان الوحيدان اللذان يقفان في نصرته وإلى جانبه كانا:

أ ـ المكانة الاجتماعية والعلمية التي تمتّع بها الحلّي في مدينة الحلّة.

ب ـ الخصائص الشخصية الذاتية التي حظي بها ابن إدريس، من نوع النبوغ

---

(١) محمد تقي الشوشتري، النجعة في شرح الروضة البهيّة، ج١، ص٢٨١ ـ ٢٨٢، يقول: ((وأوّل من قال به تفصيلاً الحلّي)).

الذاتي، والقدرة الاجتهاديّة، والتحرّر العلمي... ومن الواضح أنّ هذا العامل ليس ظرفياً قدّمه المحيط للحلّي، وإنما ذاتياً أبدعته شخصية الحلّي نفسه.

٢ ـ العوائق المانعة

الذي يبدو من دراسة أوضاع عصر ابن إدريس أن العوائق التي كانت تقف أمامه في تحقيق مشروعه كانت أكبر بكثير من تلك العناصر المساعدة.

ونشير هنا إلى بعض تلك العوائق وهي:

أ ـ الإعراض عن العلم والوقوف عند موروث القدماء: كما يشير ابن إدريس في مقدّمته على كتاب ((السرائر))، فإن الناس في زمانه كانوا معرضين عن العلم والمعرفة، يرفضون كلّ رأي جديد بادّعاء أنّ آراء القدماء مقولات مسلّمة، وهذا كلّه يحكي لنا عن الأرضية غير المساعدة في ذلك الزمان لإيجاد تحوّل جذري أو إحداث إبداعٍ ما.

ب ـ المواجهة الواسعة بين ابن إدريس وآراء الشيخ الطوسي: ومن العوائق الهامّة التي كانت تقف في وجه ابن إدريس الحلّي نقده الموسّع لآراء فقهاء من أمثال الشيخ الطوسي، فقد كانت للشيخ الطوسي ميزات لم ينعم بها ابن إدريس وهي:

أولاً: إن الشيخ الطوسي كان معترَفاً به عند الجميع حتى المسلمين غير الشيعة، والذي يشهد على هذه الدعوى أن الخليفة السنّي المذهب قد فوّض إليه كرسيّ تدريس علم الكلام للعامة والخاصة.

ثانياً: إن الشيخ الطوسي كان من الناحية الاجتماعيّة مرجعاً عاماً للشيعة في عصره، أمّا ابن إدريس فلم يكن يحظى بمكانةٍ كهذه.

ثالثاً: لقد كان بروز الشيخ الطوسي وعلوّ كعبه ممتداً في مختلف العلوم والفنون الإسلاميّة المتعدّدة من قبيل: الفقه، والأصول، والكلام، والتفسير، والحديث، والرجال، أمّا ابن إدريس فلم يكن تخصّصه مستوعباً لذلك كلّه.

إنّ هذه الخصوصيات وغيرها مما احتوته شخصيّة الشيخ الطوسي صنعت منه عظيماً ومقدّساً لا يمكن نقده ولا التجرّؤ على مناقشة أقواله، ومن هنا عدّ نقد أقواله نوعاً من الإهانة له ولمقامه ومنزلته، الأمر الذي شكّل عائقاً كبيراً أمام ابن

إدريس في حركته الثورية المعرفية.

ج ـ خصائص خاصّة وشخصيّة في ابن إدريس: ويمكن لنا أن نعدّ بعض الخصوصيّات الشخصيّة في ابن إدريس ونظرة الآخرين له بمثابة عائق إضافي سدّ الطريق عليه، ووقف حاجزاً أمام الاعتراف به اعترافاً كاملاً أو التفاعل مع حركته ودعوته، لقد كان ابن إدريس أصغر سنّاً من بقيّة الفقهاء، فقد كتب ((السرائر)) الذي حواه نقداً مكثفاً للشيخ الطوسي وهو ما يزال في سنّ الخامسة والأربعين، وهذا ما يعدّه أصحاب النظرة السطحية الظاهرية وأهل الأفق المحدود ضعفاً ومنقصة.

من جهةٍ أخرى، كان الحلّي رجلاً حرّاً، شجاعاً، صريح اللهجة، حادّ المزاج إلى حدّ ما، وهذه الخصوصيات كانت تجعل ابن إدريس غير محبوب ولا متعاطفٍ معه في أوساط الفقهاء، مما يجعل آراءه في نهاية المطاف غير آخذةٍ بمكانها الطبيعي ولا نائلة حقّها المشروع، ومن ثم لم يستطع تلامذته مواصلة طريقه من بعده لأجل هذا الجوّ الخانق الذي أحاط تجربة أستاذهم.

ورغم ذلك كلّه، استطاع ابن إدريس تحرير الفقه الشيعي من حالة الركود والتوقف النسبيّين، ليضع الفقهاء اللاحقين عليه تحت تأثيره وإشعاعاته.

ابن إدريس وتأثيره على الفقهاء من بعده

أثّر ابن إدريس بشكلٍ واضح في الأجيال الفقهيّة التي جاءت بعده، انطلاقاً من نبوغه العلمي، وحظّه الفقهي الوفير، وكذلك إبداعاته وابتكاراته في المجالات الفكرية المختلفة، تلك الإبداعات التي تركها للأجيال من بعده، وقد تأثّر جمعٌ من الفقهاء البارزين بعده بمنهجه الفقهي وآرائه الفقهيّة أيضاً بل وغير الفقهيّة، وقد كانت هذه البصمات التي تركها الحلّي فيمن أتى بعده تتصل في قسمٍ منها بالجانب الكلّي العام، أي بجانب المنهج، وقسم آخر منها كان على تماس مع الآراء والفتاوى الفقهيّة التي جاءت بعده.

ونشير هنا إلى بعض هذه التأثيرات ضمن النقاط التالية:

١ ـ التأثير في المنهج العلمي والاجتهادي

لقد أقحم ابن إدريس ـ بأدلّته الشاملة والجامعة ـ الفقهَ الإسلامي الاستدلالي في مرحلة جديدة من عمره، وقد وقعت هذه المنهجية الاستدلالية الموسّعة موقع القبول من جانب الفقهاء اللاحقين، ويكتب بعض الباحثين حول هذا الموضوع، بعد أن يسمّي الفترة الفاصلة بين ابن إدريس والمحقّق الحلّي بـ ((مرحلة الاستدلال الفقهي))، يكتب يقول: ((*لقد كان المنهج العلمي للفقهاء في هذه المرحلة هو ذاك المنهج الذي سار عليه ابن إدريس الحلّي، وقد أقرّ الجميع بهذا المنهج ورضوا به منهاجاً للاجتهاد الفقهي، ومتابعةً لهذا المنهج، تطوّر الفقه تطوّراً ملحوظاً على صعيد الاستدلال في الفروع الفقهي، ونما نموّاً ملفتاً، حتى أنّ الفقهاء كانوا يسعون في المسائل الفقهية التي لا يكون الحكم فيها من الضروريات القطعيات لعرض الرأي الفقهي المتبنّى مرفقاً بالأدلّة المحكمة*))[١].

٢ ـ التأثير في منهج تقويم الأحاديث عند المتأخّرين

ومن جملة التأثيرات الرئيسية لابن إدريس، بصماته في فقه المحقّق والعلامة الحلّيين، حيث استعاض الفقهاء من عصرهما وما بعدهما عن الاهتمام بالقرائن التي كانت عند القدماء مَعِيناً لتقويم الأحاديث، بالتركيز على سند الحديث.

ولكي تتضح الفكرة نقول: إن الفقهاء القدماء كانوا في دراستهم للأحاديث المتعارضة يلجأون إلى جملة قرائن مثل الشهرة الروائية وأمثالها لترجيح حديثٍ على آخر، إلا أنّ ظهور ابن إدريس الحلّي وتأثير نظرياته في فقهاء العصور اللاحقة لا سيما العلامة والمحقّق الحلّيين، أدّى إلى نشوء منهج جديد في دراسة الحديث وتقويمه، وكان هذا المنهج يعتمد بشكل رئيس على سند الحديث بدل الاعتماد على مجموعة القرائن المشار إليها، وقد اشتهرت هذه الطريقة عند المتأخرين وسادت.

يكتب العلامة الشوشتري في ((قاموس الرجال))، في ذيل ترجمته لابن إدريس

---

(١) محمد إبراهيم جنّاتي، أدوار فقه، ص٤٩.

الحلّي، يقول: ((كما أنّ الفاضلين، وإن دافعا كثيراً عن الشيخ وغمزا عليه [ابن إدريس] بقلّة المعرفة، إلا أنّ كلماته أثّرت فيهما، وصارت سبباً لإحداث طريقة المتأخّرين في الاقتصار على الترجيح بالسند دون سائر القرائن، التي كانت عند القدماء من الشهرة وغيرها))(١).

ويقول الشيخ محمد أمين الاسترآبادي: ((وأوّل من زعم ـ فيما أعلم ـ أنّ أكثر أحاديث أصحابنا المأخوذة من الأصول التي ألّفوها بأمر أصحاب العصمة عليهم السلام وكانت متداولةً بينهم، وكانوا مأمورين بحفظها ونشرها بين أصحابنا لتعمل بها الطائفة، لا سيّما في عصر الغيبة الكبرى، أخبار آحاد خالية عن القرائن الموجبة للقطع بورودها عن أصحاب العصمة عليهم السلام، محمّد بن إدريس الحلّي تجاوز الله عن تقصيراتي وتقصيراته، ولأجل ذلك تكلّم على أكثر فتاوى رئيس الطائفة المأخوذة من تلك الأصول، وبالجملة هو وافق رئيس الطائفة وعلم الهدى ومن تقدّم عليهما من قدمائنا في أنّه لا يجوز العمل بخبر الواحد الخالي عن القرينة الموجبة للقطع، وغفل أو تغافل عن أنّ أحاديث أصحابنا ليست من ذلك القبيل، مع أنّ علم الهدى في كثير من رسائله، ورئيس الطائفة في كتاب ((العدّة)) وغيره، ومحمد بن يعقوب الكليني، ومحمد بن بابويه في كتابيهما، صرّحوا بذلك، ثم تبعه العلامة الحلّي في ذلك، ومن جاء بعد العلامة تبع العلامة في المقامين، لأنّه رحمه الله كان بحر العلوم))(٢).

٣ ـ التأثير في الآراء الفقهية

لقد اعتنى الفقهاء بعد ابن إدريس اعتناءً ملحوظاً بآرائه وأفكاره الفقهيّة، فقد نقلوها في مصنّفاتهم الفقهية وعملوا على دراستها وتحليلها، بحيث قلّما لاحظنا ـ بعد ابن إدريس ـ كتاباً فقهيّاً لا يأتي على ذكر آراء الحلّي ومقولاته في

---

(١) محمد تقي الشوشتري، قاموس الرجال، ج٨، ص٤٥.

(٢) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص٣٠.

الفقه.

وعبر جولةٍ استطلاعيّةٍ على هذه الآراء، وجدنا أنّ الكثير منها غدا مورداً لقبول الفقهاء اللاحقين وإقرارهم، بل إن البعض منها أثّر في الفقهاء اللاحقين تأثيراً بليغاً حتى غدا من المشهورات بين المتأخرين.

ونشير هنا إلى بعض النماذج من هذه الآراء لمزيد من التأكيد والتوضيح:

١ ـ يقول المحقق النجفي أنّه كلّما لم يكن للحاجّ هدي لزمه ـ بدلاً عنه ـ صيام سبعة أيام من ذي الحجّة، وهنا إذا كان متمكناً من الصوم ولم يصم ثم مات، حكم الشيخ الطوسي وجماعة بأنّ على وليّه القضاء عنه ثلاثة أيّام، إلا أنّ ابن إدريس حكم بلزوم قضاء سبعة أيّام، وقد تبع ابن إدريس جماعة من بعده منهم المحقق في الشرايع، وسار على ذلك أكثر المتأخّرين[(١)].

٢ ـ ويقول النجفي ـ حول مبادلة اللحم بحيوان حيّ بحيث يوضع مع اللحم مقدار إضافي فيحسب جزءاً من العوضين ـ : إن ابن إدريس ـ خلافاً لقول بعض الفقهاء ـ حكم بجواز هذه المعاملة، واستدلّ على ذلك، ثم تابعه جملة من الفقهاء من بعده، منهم المحقق الحلي في النافع، والعلامة الحلّي، والمحقق الثاني، والشهيد الأوّل والثاني في الحواشي والمسالك والروضة وغير هؤلاء ممن قالوا بالجواز أيضاً[(٢)].

٣ ـ وحول المعاملات القائمة بين المأكولات والمشروبات التي يلزم مع عدم التصرّف فيها فسادُها وتلفها، هل تصحّ المعاملة عليها مع عدم الاختبار أم لا؟ يبين النجفي أنّ كلمات الفقهاء قد اختلفت، فقد ذهب ابن إدريس ـ كما يقول المحقق النجفي صاحب الجواهر ـ إلى القول بالجواز، وتابعه على ذلك المحقّق في

---

(١) راجع: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج١٩، ص١٩٠.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج٢٣، ص٣٨٤ ـ ٣٨٨.

الشرائع، كما حكم المتأخّرون بالجواز أيضاً تبعاً له[1].

ما ذكرناه إلى هنا، كان نماذج مختصرة لتأثير الآراء الفقهيّة لابن إدريس، لكن تأثيرات الحلّي في آرائه لم تقتصر على الجانب الفقهي فحسب، بل تعدّته إلى المجال اللغوي والأدبي، انطلاقاً من كونه صاحب نظر في هذه الموضوعات، أو مجمل ما يتصل بالفقه وموضوعاته، فقد اهتمّ العلماء بنتاجه اللغوي وتناقلوه في مصنّفاتهم، بل أخذوا بعضه ووافقوا عليه أيضاً[2].

(١) المصدر نفسه، ج٢٢، ص٤٣٤.

(٢) للمثال يراجع: جواهر الكلام، ج٧، ص٣٥٩، ومحمد تقي الشوشتري، النجعة في شرح الروضة البهيّة، ج١، ص١٣٥.

المقالة الثانية

ابن إدريس والشيخ الطوسي، المواجهة التاريخيّة

مدخل

بين الطوسي وابن إدريس علاقة خاصّة، لا نجدها بين الفقهاء الشيعة مع بعضهم البعض، فالشيخ الطوسي فقيه بارز حظي بمكانة عظيمة وهيبة علمية، وسيطرة فكريّة وشخصيّة تامّة على فقهاء الشيعة، فأحدث بذلك ركوداً نسبياً في الفقه الشيعي بعده.

في المقابل، كان ابن إدريس فقيهاً، عرف بممارسته ألوان النقد الشامل للآراء الفقهية للشيخ الطوسي، هابّاً لمواجهةٍ حاسمةٍ مع ظاهرة الركود النسبي والخمود الفقهي.

من هنا، ارتبطت بعض أفكار ابن إدريس، بل قطعة من حياته، بأفكار الشيخ الطوسي وحياته، ومن دون دراسة تحليليّة لنوع العلاقة التي كانت تربط هذين الرجلين تبقى دراستنا لابن إدريس ـ حياةً وفكراً ـ ناقصةً غير مكتملة.

نسعى في هذه المقالة ـ بدايةً ـ للقيام بمقارنة ما بين الوضع العلمي زمان الشيخ الطوسي والوضع العلمي عصر ابن إدريس، ثم نحاول مقارنة منهج الطوسي ومنهج ابن إدريس في الاجتهاد وكذلك آثارهما الفقهيّة، وبعد ذلك، نقوم بتحليل طبيعة المواجهة التي قادها ابن إدريس ضد أفكار الشيخ وآرائه، مستعرضين المنهج النقدي الموسّع الذي استخدمه فيها، وفي النهاية، نحاول التعرّف على العلاقة النسبية التي تربط ابن إدريس بالشيخ الطوسي.

الحياة العلميّة في عصر الطوسي وابن إدريس، رصد ومقارنة

نقصد بالحياة العلميّة هنا ـ نظراً لمجال بحثنا وهو تاريخ الفقه ـ الحياة الفقهيّة، ومن الجدير القول: بأن الفقه الشيعي، رغم النجاحات والإخفاقات، كان يسير ـ قبل الشيخ الطوسي ـ سيراً تصاعدياً إلى حدّ كبير، مع درجات مختلفة هنا وهناك، ومع ظهور الطوسي، حدثت في هذا الفقه قفزة عظيمة وطفرة واضحة، فقد بلغ الطوسي بالاجتهاد ونهج التفريع مبلغاً عظيماً، من خلال الإبداعات التي قدّمها لهذا الفقه، مما شكّل نقطة تحوّل مفصلية له في ذلك العصر، بل وفي تاريخه أجمع، وهذا الدور الكبير نفسه هو الذي صار سبباً فيما بعد لسيطرة حالة الركود النسبي على هذا الفقه.

وبناءً عليه، فإن الحياة العلمية في عصر الشيخ الطوسي كانت حياةً لامعةً في سماء التاريخ، يرغب في مثلها، ويطلب تحقيقها على الدوام، بل هي بحقّ من أبرز مقاطع تاريخ الفقه الشيعي، إلا أنّ قرناً واحداً بعد الطوسي قُلِبَت فيه الأمور رأساً على عقب، واتخذ الفقه الشيعي لنفسه مظهراً آخر وطابعاً مختلفاً، فقد أدّت تأثيرات الشيخ الطوسي العميقة في الفقه إلى سيطرة حالة الركود النسبي على هذا العلم، فخيّمت عليه حالة التوقف والسكونية.

نعم، لقد ورث ابن إدريس هذا الوضع المأساوي، فلم يقرّ له قرار، إذ كان ذا عقل نقّاد وروح غير هادئة ولا ساكنة، فعزم على تغيير وضع الفقه الشيعي، وقد تصدّى الحلّي بكل تضحية وفداء، ونزل ميدان المعركة ليواجه الركود الفقهي مما جعله يخلق مفصلاً آخراً من مفاصل تاريخ الفقه الشيعي.

المنهج الاجتهادي عند الطوسي وابن إدريس، مقارنة وتقويم

المقصود بالمنهج الاجتهادي ذاك المنهج الذي يختاره المجتهد ـ أيّ مجتهد ـ لكي يسير عليه في استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها المقرّرة سلفاً، من هنا يرتهن صواب الاستنتاجات وسلامة الفتاوى التي يخرج بها هذا الفقيه للمنهج الاجتهادي الذي يختاره سلفاً إلى حدّ كبير.

من هنا، يمكن لتحديد ومقارنة المنهج الاجتهادي لكلّ من ابن إدريس والشيخ الطوسي بوصفهما فقيهين بارزين في تاريخ الفقه الشيعي، يمكنهما ـ التحديد والمقارنة ـ مساعدتنا على الخروج بحكم صحيح حول أفكارهما، ليكون أنموذجاً للباحثين في الفقه بعد ذلك.

١ ـ المنهج الاجتهادي للشيخ الطوسي

لكي نطلّ على المنهج الاجتهادي لفقيهٍ من الفقهاء لا بد من الرجوع ـ إضافةً إلى مؤلّفاته الفقهية ـ إلى مقدّمات الكتب التي صنّفها، إذ تساعدنا هذه المراجعة كثيراً في معرفة المنهج الذي سار عليه، تماماً كما هو الحال مع الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه ((الخلاف))، حيث يشرح لنا منهجه هناك بالقول: ((*أقرن كلّ مسألةٍ بدليل نحتجّ به على من خالفنا، موجبٍ للعلم من ظاهر قرآن، أو سنّة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب، أو استصحاب حال ـ على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا ـ أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب*))[1].

وفي بداية المبسوط يقول الطوسي أيضاً: ((*وإن كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مشكلاً أومئ إلى تعليلها، وَجِهَةِ دليلها، ليكون الناظر فيها غير مقلّد، ولا مبحّث، وإذا كانت المسألة أو الفرع ممّا فيه أقوال للعلماء ذكرتها، وبيّنت عللها، والصحيح منها والأقوى، وأنبّه على جهة دليلها لا على وجه القياس*))[2].

وهكذا نعرف ـ من خلال مراجعة الكتب الفقهيّة للشيخ الطوسي ـ أنّه يعتمد في منهجه طرح الفروع الفقهية الشرعية في البداية، ثم يستدلّ على الحكم الشرعي بعد ذلك على أساس الأدلّة والشواهد المبيّنة، وعندما يكون في المسألة خلاف يعرض الطوسي أدلّة كل قول، ثم يختار من بينها ما هو النظر القوي.

٢ ـ المنهج الاجتهادي لابن إدريس

يشير ابن إدريس الحلّي في مقدّمة السرائر إلى منهجه الاجتهادي في هذا

---

(١) الشيخ الطوسي، كتاب الخلاف، المقدّمة.

(٢) راجع: الشيخ الطوسي، المبسوط، ص٢ ـ ٣.

الكتاب، يقول: ((*إنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه، وموكلة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعيّة في جميع مسائل أهل الفقه...*))[١].

ومراجعة كتاب ((السرائر)) ترشدنا إلى أنّ ابن إدريس يعتمد نقد الأقوال المختلفة في كلّ مسألة وتحليلها، بعد عرضها والاهتمام بها، ولكي يثبت نظريّته الخاصّة يعتمد إقامة الأدلّة المتنوّعة، ويقيم شواهد كثيرة عليها.

٣ ـ مقارنة المنهجين

يشترك الفقيهان ـ بشكل عام ـ في الكلّيات العامّة والمصادر التشريعيّة، باستثناء دليل العقل حيث يجعله الشيخ الطوسي إلى جانب سائر أدلّة الأحكام الأخرى، ولا يوظّفه في البحث الفقهي بنفس الحجم الذي يوظّفه فيه ابن إدريس، خلافاً لابن إدريس حيث وسّع من دائرة مجال الحكم العقلي، مستفيداً منه أيضاً بوصفه دليلاً عقلياً مستقلاً (المستقلات العقلية)، والحال أنّ الفقهاء السابقين عليه كانوا يستعملون دليل العقل في خصوص نطاق الأصول العمليّة[٢].

إلا أنّ المائز الرئيس ما بين الشيخ الطوسي وابن إدريس يكمن في قبول خبر الواحد وردّه، فنظراً لأهميّة عنصر الأخبار في الاجتهاد الشيعي، أحدث هذا الاختلاف بينهما اختلافاً بنيوياً في المنهج الاجتهادي برمّته، فالشيخ الطوسي يعلن في كتابه ((عدّة الأصول)) رسمياً، وللمرة الأولى في أوساط الفقهاء الشيعة، حجيّة خبر الواحد، وهو بقوله بحجيّة هذه الأخبار ـ بوصفها مصدراً واسعاً وممتداً في استنباط مختلف الأحكام ـ يرفع من أمامه مشكلات كثيرة، ويتخلّص عن هذا

---

(١) السرائر، ج١، ص٤٦.

(٢) لمزيدٍ من الاطّلاع، يراجع البحث المتقدّم في هذا الكتاب حول دليل العقل.

الطريق من قيود ضاغطة تفرضها نظرية الإنكار، أمّا ابن إدريس فيحرم نفسه من هذا المصدر التشريعيّ الهام مما يفرض عليه السعي وراء أدلّة أخرى يستعيض بها عن النقص والفراغ الذين حصلا عنده، من هنا، لاحظناه يرجع إلى دليل العقل، ويكثّف استناده إلى الآيات وظواهر القرآن الكريم، كما يولي أهميّة مضاعفةً للإجماعات واتفاقات الفقهاء، وبالخصوص ما تقتضيه أصول المذهب، حيث اهتمّ بها ابن إدريس اهتماماً أكبر من اهتمام أيّ فقيه قبله.

والنتائج المترتّبة على هذين المنهجين، تختلف فيما يبدو، لكنّها تظهر بوضوح في مرحلة الإفتاء وإصدار الأحكام، وعرض الآراء الفقهيّة، فابن إدريس ـ وعلى خلاف الشيخ الطوسي ـ ملئت فتاواه آراءٍ شاذّةً مخالفةً للمشهور، وسادت في أحكامه الفقهية رؤى غير متعارفة ولا مألوفة في الفقه.

النتاج الفقهي للطوسي وابن إدريس، متابعة ومقارنة

تظهر في سياق المقارنة بين الآثار الفقهية لفقيهٍ ما والآثار الفقهيّة للفقيه الآخر... نقاط الضعف والقوّة في هذا الكتاب الفقهيّ أو ذاك، ممّا يجعل الحكم المنطقي والسليم عليهما أكثر يُسراً وسهولة.

لكن، وقبل إجراء المقارنة بين هذين الفقيهين البارزين، عنيت الطوسي وابن إدريس، لابدّ لنا من استعراضٍ إجمالي لأهمّ المصنّفات الفقهية للشيخ الطوسي، ثم إجراء مقارنة بين أهمّ تلك المصنّفات، ألا وهو كتاب المبسوط، وأبرز مصنّفات الشيخ ابن إدريس في الطرف المقابل، أي كتابه السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي.

١ ـ المصنّفات الفقهيّة للشيخ الطوسي

للشيخ الطوسي حوالي أربعة عشر مصنّفاً في الفقه ما بين كتابٍ ورسالة[١]، وأهمّ هذه المصنّفات ثلاثة هي: مسائل الخلاف، والنهاية، والمبسوط.

---

(١) راجع: الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، مقدّمة الشيخ آغا بزرك الطهراني.

١ ـ ١ ـ مسائل الخلاف

كما يبدو من اسم هذا الكتاب، يعدّ ((الخلاف)) مصنّفاً في الفقه المقارن، يشتمل الموضوعات الخلافيّة ما بين الشيعة والسنّة. وقد ذكرت في هذا الكتاب الآراء الفقهية لكافّة فقهاء أهل السنّة المعتمدين في الفقه، وقد احتوى الكتاب أيضاً على الأبواب والفصول الفقهيّة جميعها.

يعمد الشيخ الطوسي في هذا الكتاب إلى ذكر المسألة مورد الخلاف، ثم يستعرض الرأي الفقهيّ الشيعي فيها، وينقل أيضاً آراء فقهاء أهل السنّة، ثم يبرز بعد ذلك أدلّة الرأي الشيعي، معتمداً في استدلاله لنصرة الموقف الشيعي على كلّ من الكتاب الكريم، والسنّة القطعيّة، والإجماع، ودليل الخطاب، والاستصحاب، ودلالة الأصل، وفحوى الخطاب.

٢ ـ ١ ـ النهاية

يعدّ كتاب ((النهاية)) دورةً فقهيّة كاملة في الفقه الشيعي، وهو من أجمع الكتب الفقهيّة حتّى عصره، فقد احتوى ترتيباً للأبواب وتنظيماً للفصول لا سابق لهما عليه، وهو الكتاب الشيعي الأوّل من نوعه.

وقد كان هذاالنظم والترتيب غير المسبوقين إلى جانب موسوعيته واستيعابه باعثاً لصيرورته كتاباً دراسياً في الحوزات الفقهيّة الشيعيّة إلى أن جاء المحقق الحلي (٦٧٦هـ) ودوّن كتابه الشهير ((شرائع الإسلام)).

وعلى أيّة حال، فإن كتاب ((النهاية)) مصنَّف في الفتوى بشكل رئيس، لا في الاستدلال الفقهي، وقد تابع مؤلّفه فيه مَنْ سبقه من الفقهاء في إيراده متون الروايات بوصفها فتاوى، ولهذا يعدّ ((النهاية)) مصنّفاً فقهياً على طريقة الفقه المنصوص، وليس نتاجاً فقهياً محسوباً على الفقه الاستدلالي.

٣ ـ ١ ـ المبسوط

المبسوط، آخر المؤلّفات الفقهيّة للشيخ الطوسي، وأوّل مصنَّف فقهيّ شيعي يعتمد المنهج الاستدلالي التفريعي، لقد ألّف الشيخ الطوسي هذا الكتاب ردّاً على تحقير مخالفي الشيعة لأتباع أهل البيت عليهم السلام في فقههم، فقد انتقد هؤلاء الفقه

الشيعي، بأنّه ورّط نفسه ـ نتيجة سلبه الحجيّة عن مثل القياس والاجتهاد ـ في قلّة الفروع والمسائل، بحيث لم يعد للشيعة سبيل بعد ذلك لتفريع الفروع على الأصول وتكثير المسائل الفقهية والاجتهاد فيها، وقد اندفع الشيخ الطوسي ـ لإثبات عمق الفقه الشيعي وقوّته، وإسكات الزاعمين في زعمهم ـ لتأليف هذا الكتاب، وقد نجح، بحقّ، في تحمّل هذه المسؤوليّة، وإثبات دعواه التي تريد أن تؤكّد عظمة وقدرة الفقه الشيعي غير العادية.

يشتمل هذاالكتاب على تمام الأبواب الفقهيّة، وهو كتاب قليل النظير في التبويب والتنظيم والتقسيم الذي يعتمده للمطالب الفقهيّة والموضوعات الشرعيّة، وعلى حدّ قول الشيخ الطوسي في مقدّمة هذا الكتاب، فإنّه يذكر فيه أكثر فروع المخالفين الفقهيّة ثم يبدي وجهة نظره في تلك الفروع على أساس مقتضيات المذهب وأصول الشيعة، إلا أنّه في المسائل الفقهية الواضحة غير المحتاجة إلى إقامة دليل يكتفي الطوسي بمجرّد بيان الفتوى، أما في المسائل الغريبة أو المشكلة فيقوم بعرض دليلها وتوضيحه.

وفي هذا الكتاب، يستعرض الشيخ الطوسي أيضاً مجموعة الأقوال في المسألة على تقدير وجودها عندما تكون المسألة محلاً لاختلاف الفقهاء، ثم يبين وجوه كلّ فريقٍ منهم، مرجّحاً في النهاية ما يراه القول القويّ.

يكتب الشيخ الطوسي في خاتمة مقدّمة كتابه هذا واصفاً إيّاه فيقول: ((*وهذا الكتاب، إذا سهّل الله تعالى إتمامه، يكون كتاباً لا نظير له في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين، لأنّي إلى الآن ما عرفت لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع...*))[1].

٢ ـ المبسوط والسرائر، مقارنة ومقايسة

بعد أن شرحنا بشكلٍ مجمل كتاب المبسوط، لا بدّ لنا من مقارنته مع كتاب ((السرائر)) في الأبعاد المختلفة لهما على الشكل التالي:

---

(١) المبسوط، ج١، المقدّمة.

١ ـ **دوافع التأليف:** رغم اشتراكهما في الدافع العام وهو تنمية الفقه الشيعي كمّاً وكيفاً، إلا أنّ منطلقهما كان مختلفاً، فقد أتت دوافع الشيخ الطوسي في تأليف المبسوط ـ كما أشرنا ـ في سياق النقد والذمّ الذي سجّله مخالفو المذهب الإمامي عليه، من هنا كان محور هذا الكتاب والعنصر الرئيس فيه هو تفريع الفروع لكي يدلّل على كثرة الفروع والمسائل في الفقه الشيعي.

لكنّ الحال كان مختلفاً مع ابن إدريس، إذ كان دافعه الأوّل من وراء تصنيف كتاب السرائر، مواجهة ظاهرة الركود والوقوف النسبي في داخل الفقه الشيعي، ذاك الركود الذي أتى بعد عصر الشيخ الطوسي، من هنا كان محور الكتاب والعنصر الرئيسي فيه تحرير الفتاوى ونقد آراء الشيخ الطوسي، وعرض أدلّة شاملة وموسّعة على ما كان ابن إدريس يراه الحقّ من الأقوال الفقهيّة.

٢ ـ **الحجم والكم في الفروع والمسائل:** انطلاقاً من دوافع الشيخ الطوسي المشار إليها يظهر بوضوح أنّ كتاب المبسوط كان يشتمل على فروع فقهية أكثر من تلك التي كان يحويها سرائر ابن إدريس، من هنا كان المبسوط في عشرة مجلّدات، فيما كان سرائر ابن إدريس في مجلّدات ثلاثة.

٣ ـ المحتوى والنوعيّة

يفوق كتاب «السرائر» كتاب «المبسوط» في البعد الاستدلالي درجات عديدة، ذلك أن المسائل التي وقعت محلاً لاستدلال صاحب المبسوط إنما كانت تلك المسائل المشكلة أو الغريبة، وقد كان الاستدلال فيها مختصراً إلى حدّ ما، أمّا ابن إدريس فقد كان بصدد نقد أفكار الشيخ الطوسي، كما كان مخالفاً للمشهور أيضاً، وكان أيضاً بصدد ردّ مقولات المخالفين للشيعة، لهذا كلّه مارس استدلالاً موسّعاً ومفصّلاً.

وقد أثار ابن إدريس في سرائره العديد من الإشكالات المقدّرة مع أجوبتها، وقد حاول ـ وهو في صدد الجواب عليها ـ أن يقدّم كل ما في جعبته من أدلّة

وشواهد وقرائن تدعم موقفه منها[1].

من جهةٍ أخرى، يحتوي كتاب ((السرائر)) على مباحث غير فقهية تتّسم بالسعة والشموليّة مثل المباحث اللغويّة، والرجاليّة، والأصولية، والموضوعات المتفرّقة، أمّا كتاب ((المبسوط)) فهو يشتمل ـ بشكلٍ غالبٍ ـ على الفروعات الفقهية، وقلّما يأتي على ذكر مطلب مثير أو جذّاب من هنا أو هناك.

من ناحيةٍ ثالثة، يفوق كتاب ((السرائر)) كتاب ((المبسوط)) في نقله لأقوال الفقهاء، إذ الفارق بين الكتابين في هذه النقطة كبير.

٤ ـ **منهج الكتابة وآليات طرح الأفكار والموضوعات:** يمتاز كتاب ((المبسوط)) عن كتاب ((السرائر)) ويتفوّق عليه في تقسيمه للمطالب وتبويبه للأفكار، ذلك أن الشيخ يعمد في بدايات كل كتابٍ فقهي وبابٍ فقهي لذكر رؤوس الموضوعات فيه بشكل جامع جداً ومستوعب للغاية، وذلك لكي يتسنّى له عرض أكبر قدر ممكن للفروع والمسائل الفقهيّة المفروضة.

أما كتاب ((السرائر))، فرغم تأسّيه في هذا المنهج بكتاب ((المبسوط))، حيث وجدناه يتعرّض لرؤوس المطالب في بدايات الفصول أيضاً، إلا أنّه لم يبلغ تلك الدرجة وذاك الحدّ الذي بلغه كتاب ((المبسوط)).

نعم، للسرائر امتيازٌ آخر على ((المبسوط))، وهو استجماعه في نهايات الأبحاث لعصارة الإثارات التي جاءت فيها، وخلاصة المضمون الذي اشتملته، فكتاب المبسوط ما وجدناه على هذا الحال، وهذه نقطة تقدّم لصالح كتاب ((السرائر)).

---

(١) ومن نماذج ذلك يراجع: السرائر، ج١، ص٦٣ ـ ٦٩ (مسألة تطهير الماء القليل)، وص ١٢٨ ـ ١٣٥ (مسألة نيّة غسل الجنابة)، وص١٩٧ ـ ٢٠١ (وقت الصلاة)، وج٢، ص١٢٧ ـ ١٢٨ (الشهادة)، وص٦٧٨ ـ ٦٨٦ (مسألة الطلاق الثلاثي المتعدّد في مجلسٍ واحد) و...

موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي وآرائه ونقدها

أشرنا فيما سبق، إلى أنّ الدافع الأساس للشيخ ابن إدريس في تأليفه لكتاب «السرائر» كان نقد وتحليل آراء الشيخ الطوسي وأفكاره، بغية تحرير الفقه الشيعي من سطوة الركود الذي خلقته مكانة الشيخ الطوسي والانقلابات الكبرى التي أحدثها في الفقه، وحيث كان ابن إدريس من أقرب الفقهاء إلى عصر الطوسي، وهو أوّل فقيهٍ، بل الوحيد، الذي نقد آراءه بشكل واسع وشامل، واستوعب نقده هذا مختلف كتب الشيخ وأفكاره، فإن الذي يبدو لنا أنّه من الخطأ ونقصان العمل زعم تحقيق دراسة جامعة وشاملة تبدي رأياً في آراء الشيخ الطوسي ونتاجاته الفقهيّة دون مراجعة الانتقادات التي سجّلها الحلّي عليه، ونظراً لأهميّة آراء الشيخ الطوسي تاريخياً، وأهميّة نقدها وتمحيصها، كان من اللازم تحليل وجهات نظر ابن إدريس وآرائه في الشيخ الطوسي وموروثه الفقهي، إنّها ضرورة لا تقبل النقد، وحقيقة لا تقبل الإنكار.

من هنا، سنحاول تناول هذا البحث بمقدار ما يمكن لهذه الدراسة فعله، ونعالج ـ بدايةً ـ موقف ابن إدريس من كتب الشيخ، ثم مواقفه التي اتخذها من آراء الشيخ ونقده لها، ثم نسجّل في خاتمة المطاف نقدنا الموجز على ملاحظات ابن إدريس على الطوسي وأفكاره، إن شاء الله تعالى.

١ ـ موقف ابن إدريس وآراؤه من كتب الشيخ الطوسي

١ ـ ١ ـ النهاية

أكبر اهتمام ابن إدريس كان متركّزاً على كتاب «النهاية» من بين كتب الشيخ الطوسي، ويمكن القول بأنّ نقده الرئيس كان على هذا الكتاب بالذات، وربما نقل في صفحة واحدة عن هذه الكتاب ثلاث مرات.

وخلاصة آراء ابن إدريس في كتاب النهاية على الشكل التالي:

١ ـ إنّ «النهاية» كتاب رواية وخبر لا كتاب بحث ونظر[1]، من هنا فلا

---

(١) السرائر، ج٣، ص١٦١.

يصنِّف كتاباً فتوائياً معدّاً للعمل به والرجوع إليه[١]، ومن ثم يجب أن لا نقع في واهم زائف يوحي لنا بأنّ كل ما ذكره الطوسي في هذا الكتاب كان معتقداً به ويفتي على أساسه، وأنّه كان يراه صحيحاً بأجمعه[٢].

ويكرّر ابن إدريس في ((السرائر)) عبارة: ((أورده إيراداً لا اعتقاداً))، بل بلغ تكراره لهذه الجملة حدّاً جعله يقرّ هو نفسه بتكراره لها[٣]، حتى صار ذلك اصطلاحاً له في خصوص هذا الكتاب.

٢ ـ إنّ ((النهاية)) كتاب ذكرت فيه ألفاظ الأحاديث المتواترة وأخبار الآحاد، وأنّ كل ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب، دون أن يكون لديه دليل على صحّته فهو خبر واحد[٤].

٣ ـ يستعين ابن إدريس ـ لرفع التناقض والاختلاف في أقوال الشيخ الطوسي ـ بهذه المقولة، وهي: إنّ كتاب ((النهاية)) كتاب خبر لا كتاب نظر[٥]، ولكي يثبت نظريّته هذه في هذا الكتاب يقدّم عدّة أدلّة هي:

أ ـ اعتراف الشيخ الطوسي نفسه في مقدّمة ((المبسوط)) بذلك[٦].

ب ـ عدول الشيخ الطوسي في بقيّة كتبه الفقهيّة في مواضع عدّة عن آرائه التي كان تبنّاها في كتاب ((النهاية))[٧].

ج ـ تناقض الشيخ في أقواله في ((النهاية))، واختلاف آرائه في هذا الكتاب

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٥، وراجع: ص٥٤.

(٣) فقد ذكر جملة: ((على ما تكرّرت الإشارة إليه)) نفسها بشكل مكرّر، راجع السرائر، ج٢، ص ٢٨٦، ٣٤٩، ٤٥٣، ٤٦٥ وج٣، ص٨، ١٠٨، ٤٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٣ ـ ٥٤.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٥٣.

(٧) المصدر نفسه، ج٣، ص١٦١، وراجع: ج١، ص٩٣، وج٢، ص٣٥٠.

عنها في الكتب الأخرى... ذلك كلّه يؤكّد أنّ ((النهاية)) كتاب روائي لا فتوائي[(١)].

٢ ـ ١ ـ المبسوط

يعتبر ابن إدريس أن كتاب ((المبسوط)) كان آخر المصنّفات الفقهيّة للشيخ الطوسي[(٢)]، ورغم أنّ الحلّي كان نفسه متأثراً بكتاب ((المبسوط))، وكان يمتدحه في مواضع عدّة، إلا أنّ أبرز نظرية نقدية كان يسجّلها ابن إدريس على هذا الكتاب، هي أنّ الشيخ الطوسي نقل فيه أقوال أهل السنّة إلى جانب نقله أقوال فقهاء الشيعة دون أن يميز بينهما مما أدّى إلى تداخل وخلط[(٣)]، بل يبالغ ابن إدريس في عدّة مواضع وبشكلٍ مكرّر عندما يذهب إلى أنّ كتاب ((المبسوط)) يتكوّن في غالبه من تلك الفروع الفقهيّة التي ذكرها مخالفو المذهب الإمامي[(٤)].

من هنا، يحذّر الحلّي من أن يتصوّر أحدٌ مشتبهاً أن ما ذكره الشيخ في المبسوط كان من آراء أصحاب الإمامية، إن أكثر فروعه أتى بها المخالفون، والشيخ الطوسي إنما كان يقوّي ما كان يراه بالنظرة الأولى قوياً، دون أن يدقّق في تلك الأقوال ويعيد النظر فيها مجدّداً[(٥)].

٣ ـ ١ ـ مسائل الخلاف

يأتي كتاب ((مسائل الخلاف)) للطوسي في الدرجة الثالثة من اهتمام ابن إدريس بعد كتابي ((النهاية)) و((المبسوط))، ويعتقد الحلّي بأنّ الشيخ الطوسي إنّما صنّف هذا الكتاب بغرض المناظرة والمحاججة مع الخصم[(٦)]، ويدّعي بأنّ الشيخ نقل في هذا الكتاب ـ كما فعل في المبسوط ـ فروع المخالفين الفقهيّة، ومن ثم فأكثر

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص٧٣، وج٣، ص١١، ١٢.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٩.

(٣) السرائر، ج١، ص٤٥٢، وراجع: ص٤٨٢ ـ ٤٨٣، وج٢، ص٣٣٦، ٤٥١.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٦، وراجع: ج٢، ص٣٦٥، وج٣، ص١٩٠، ٢٣٢، ٥٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٩٢.

في هذا الكتاب ـ كما فعل في المبسوط ـ فروع المخالفين الفقهيّة، ومن ثم فأكثر الفروع الموجودة فيه إنما تتكوّن مما هو موجود عند أهل السنّة[(١)].

ويحاول ابن إدريس إقامة أدلّة على ادّعاءاته هذه في حقّ كتابَي الخلاف والمبسوط، وهي أدلّة وشواهد سوف نشير إليها في البحث اللاحق، إن شاء الله تعالى.

٤ ـ ١ ـ تهذيب الأحكام

يعتقد ابن إدريس بأنّ كتاب تهذيب الأحكام يعدّ أكبر كتابٍ روائي للشيخ الطوسي[(٢)]، وأنّه معدن روايات الشيخ ومظانّ أخباره[(٣)]، لكنّ مع ذلك، يذهب الحلّي إلى أنّ الشيخ نقل في هذا الكتاب الروايات الضعيفة كما نقل فيه الروايات الصحيحة[(٤)].

٥ ـ ١ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار

يرى ابن إدريس أنّ الشيخ الطوسي قد نقل في هذا الكتاب تلك الأخبار التي تبدو في ظاهرها مختلفة متناقضة، ساعياً إلى الجمع بينها، وإيجاد توافق فيها وانسجام[(٥)]، إلا أن الحلّي يدّعي بأنّ للشيخ في هذا الكتاب جموع وتوفيقات عجيبة غريبة، لا يستسيغها ولا يرضى بها[(٦)]، ويقول الشيخ ابن إدريس ـ مشيراً إلى منهج الطوسي في نقل الأخبار ـ : ((*وهذه طريقته في هذا الكتاب، أعني كتاب الاستبصار، يقدّم في صدر الباب ما يعمل به من الأخبار، ويعتمد عليه، ويفتي به، وما يخالف ذلك يؤخّره، ويتحدّث عليه، هذه عادته وسجيّته وطريقته في هذا الكتاب..*))[(٧)].

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٥٠٨، وراجع: ج١، ص٥١٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٧، ٦١، وراجع: ج١، ص٤٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٩٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٨٩.

(٥) السرائر، ج١، ص٢٨٤.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٢٢.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص٥١٠.

٦ ـ ١ ـ التبيان في تفسير القرآن

يعتقد ابن إدريس بأنّ كتاب التبيان كان آخر مصنّفات الطوسي على الإطلاق، وأنّه عندما صنّف هذا الكتاب كان قد بلغ مرحلة استحكام في رؤاه العلميّة ونضج عالي في تفكيره وثقافته، فأحاط بالمباحث والموضوعات ووقف عليها خير وقوف، كما انبرى لتحقيقها وتمحيصها بجدارة[١].

من هنا، يعتبر ابن إدريس ((التبيان)) كتاباً هاماً ذا خصوصية، ففي الحال التي سجّل فيها الحلّي على مختلف كتب الشيخ إشكالات وإيرادات، إلا أنّ ((التبيان)) بقي بمنأى عنها، بل نال من الحلّي مدحاً وتكريماً، حتى بلغ الحال أن قام ابن إدريس نفسه بتلخيصه واختصاره، كما تقدّم معنا، ورغم أن موضوع الكتاب في التفسير والقرآنيات، إلا أنّ أهميته جعلت الحلّي يطلب التأييد منه في تلك المواضع التي كان الشيخ الطوسي قد تعرّض فيها أثناء تفسيره لمسائل وموضوعات فقهيّة، ولهذا وجدنا الحلّي يذكره في ((السرائر)) ويستجلب منه النصرة والدعم أحياناً[٢].

٧ ـ ١ ـ بقيّة كتب الشيخ الطوسي

إضافةً إلى الكتب المذكورة، أتى ابن إدريس أيضاً على كتبٍ أخرى للشيخ الطوسي، ونقل ما فيها من أقوال، إلا أنّه لم نر له موقفاً منها، وهذه الكتب هي: الجمل والعقود[٣]، والمصباح[٤]، ومختصر المصباح[٥]، والإيجاز[٦]، وجواب

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٦٣.

(٢) ومن نماذج ذلك، يراجع: ج١، ص٧٨ ـ ٧٩، ١٦١، ٢٢٠ ـ ٢٢١، ٢٩٦، ٢٩٧، ٦٠٢، وج٢، ص٢٣، ٢١١، ٢٣٥، ٢٩٧، ٥٢٣، ٥٤١، ٥٤٥، ٥٧١، ٧٠٥.

(٣) السرائر، ج١، ص١٠٢.

(٤) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤، ٢٦٥.

الحلبيات[(١)]، والمسائل الحائريات[(٢)]، والاقتصاد[(٣)]، وعدّة الأصول[(٤)].

٢ ـ موقف ابن إدريس من الشيخ الطوسي ونظريّاته

١ ـ ٢ ـ بيان موارد التناقض والاختلاف في آراء الشيخ

يسلّط ابن إدريس في مواضع متعدّدة الضوء على تناقض آراء الشيخ وازدواجيّتها[(٥)]، وفي غالب هذه المواضع كان يجري ترجيح أحد الأقوال على غيره، بشكل مبرهن ومستدلّ.

ومن تحليل مجموعة هذه المواضع يمكن الخروج بالمعطيات التالية:

أ ـ تتغاير آراء الشيخ الطوسي في أكثر مواردها في كتاب ((النهاية)) مع آرائه في بقيّة كتبه ومصنّفاته، وعادةً ما يرجّح الشيخ ابن إدريس آراءَ الطوسي في الكتب الأخرى على رأيه في كتاب ((النهاية)).

ب ـ إن التدليل على هذا التناقض لم يقتصر على كتاب ((النهاية))، بل يبيّن ابن إدريس أيضاً تلك الاختلافات الموجودة في الكتب الأخرى للطوسي، ومن نماذج ذلك، ما يمكننا الإشارة إليه من اختلاف الاستبصار مع الجمل والعقود[(٦)]، والمبسوط مع الخلاف[(٧)]، والمبسوط مع الجمل والعقود[(٨)]، والمبسوط مع الاستبصار[(٩)]، والمبسوط مع مصباح المتهجد[(١٠)]، والخلاف مع مختصر

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص١٠٥، وج٣، ص٤٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١١١، ١١٤، ١١٥، ١٩٤، ٣١٦، ٥٠٠، وج٢، ص٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦٠، ١٦٥، ٤٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٠، وج٢، ص٤٥٣،٥٢٤، ٦٠١، وج٣، ص٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٤.

(٥) ووفقاً لما جرى حسابه، فقد بلغت هذه الموارد في الحد الأدنى ١٥٥ مورداً.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٥٨٢ ـ ٥٨٣.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص٤٧٥، ٥٩٥، وج٢، ص٦٦، ٤١٠، ٤١١، ٤٨٣، ٧١٧، وج٣، ص٧١، ٥٠٨.

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص٩٢ ـ ٩٣.

(٩) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٢٨.

(١٠) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩١.

المصباح[١]، والخلاف مع الاستبصار[٢].

ج ـ يشير ابن إدريس في بعض المواضع إلى أنّ الشيخ الطوسي كانت له ثلاثة آراء في مسألةٍ فقهيّةٍ واحدة في ثلاث كتب، ومثال ذلك ما جاء في مسألة الأشهر الحرم، فقد تبنّى الطوسي في النهاية رأياً، فيما تبنّى في الجمل والعقود رأياً آخر، واختار رأياً ثالثاً في كلٍ من الخلاف والمبسوط[٣].

د ـ ويبيّن ابن إدريس أيضاً أنّ الشيخ الطوسي قد اختار أحياناً رأيين اثنين في كتاب واحدٍ له، ومن أمثلة ذلك، اختلاف آراه في الخلاف نفسه[٤]، وكذا في النهاية[٥]، والمبسوط[٦].

هـ ـ وقد تعدّى ابن إدريس مجرّد بيان اختلافات الشيخ نفسه، ليشير أحياناً إلى منشأ هذه الاختلافات والتناقضات، ومن أمثلة ذلك تعليله أحياناً بأنّ كتاب «النهاية» كتاب خبر لا كتاب نظر، أو تعليله أحياناً أخرى بضرورات التقيّة التي فرضت على الطوسي رأياً ما مما سبّب اختلافاً في آرائه[٧].

٢ ـ ٢ ـ العدول عن الأقوال السابقة

يدلّنا ابن إدريس في مواضع عديدة بلغت ١٩٩ مورداً أنّ الشيخ الطوسي قد تراجع عن بعض آرائه في بعض كتبه، وأنّه تبنّى رأياً جديداً في هذه المسألة أو تلك، وهذه النقطة ذاتها تدلّل أيضاً ـ من ناحية أخرى ـ على نفس ظاهرة التناقض التي

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٢٥، وج٢، ص١٠٣ ـ ١٠٤، ٤٩٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ٢١٤، وج٣، ص٤٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص٥٨٣، وج٢، ص٣٦٩.

(٧) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٨؛ يقول: «... وإنما أطلق القول بذلك لما فيه من التقيّة، لأنّ بعض المخالفين لا يوافق عليه ويخالف..».

أشرنا إليها آنفاً.

والذي يمكن الخروج به من تحليل هذه الموارد ما يلي:

١ ـ أكثر هذه الموارد، يمثّل عدولاً من الشيخ الطوسي عن آرائه في كتاب ((النهاية))، حيث قدّم في كتبه الأخرى آراء جديدة وفتاوى حديثة.

٢ ـ إن هذه الظاهرة شملت أيضاً كتباً أخرى للطوسي إلى جانب ((النهاية))، ومن نماذج ذلك عدول الطوسي عن رأيه في كتاب الخلاف، كما بيّنه في الجمل والعقود[(١)]، والتبيان[(٢)]، والمبسوط[(٣)]، أو تبنيه في التبيان[(٤)] موقفاً يعدل فيه عما اختاره في ((الاقتصاد))، وهذا ما حصل أيضاً في كتابيه المبسوط[(٥)]، والمسائل الحلبية[(٦)]، حيث عدل فيهما عمّا اختاره في الاستبصار.

٣ ـ ويوضح لنا ابن إدريس أن الطوسي يعدل أحياناً عن رأيه في كتاب ويكون عدوله في الكتاب نفسه، ومن نماذج ذلك ـ كما يرشدنا ابن إدريس في السرائر ـ رجوع الشيخ عمّا قاله في النهاية في الكتاب نفسه[(٧)]، ورجوعه عما في الخلاف فيه[(٨)]، أو رجوعه عما في المبسوط فيه[(٩)].

---

(١) السرائر، ج١، ص٥٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٧١٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨٧، ٤٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص٨٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٤٢.

(٧) المصدر نفسه، ج١، ص١٠١ ـ ١٠٢، ٢٩٢.

(٨) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٤١، ٣٩٢، ٤٣١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٩٧، ٦٥٦.

(٩) المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨٤، وسوف نشير في بحث قادم إن شاء الله تعالى إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها ابن إدريس حينما يقول بأن الشيخ الطوسي عدل في كتاب سابق عما قاله في كتاب لاحق.

ويحاول ابن إدريس تبرير عدول الشيخ الطوسي هذا تبريراً ضمنياً بوجهين:

الأوّل: إن كتاب النهاية ليس كتاب نظر ولا فتوى ولا استدلال، وإنما هو مجرّد كتاب أخبار وروايات.

الثاني: إن الشيخ الطوسي قد قبل أقوال أهل السنّة، ممّا اضطرّه في كتبه الأخرى للعدول عنه[١].

٣ ـ ٢ ـ القبول بأقوال أهل السنّة

يذهب ابن إدريس إلى أنّ الشيخ الطوسي قد تابع في العديد من الحالات تبلغ في الحدّ الأدنى ١٠١ حالة آراء غير شيعيّة في الفقه، بل ربما كان فصلٌ كاملٌ من كتابه مبنياً بأكمله على الآراء غير الشيعية وقائماً عليها[٢].

ومن دراسة مجموع هذه الموارد نخرج بما يلي:

١ ـ يستفيد ابن إدريس أحياناً من كلمات مثل: ((فروع المخالفين)) و((تخريجات المخالفين))، و((مقالة المخالفين)) أن بعض آراء الشيخ تعود إلى المخالفين في المذهب، وربما أشار أحياناً إلى أسماء القائلين بهذه الآراء، نذكر من بينهم الشافعي، وأبا حنيفة، ومالك، والمزني، وأبا العباس، وظريف بن ناصح، ويقف الشافعي من بين هؤلاء في صدر القائمة، ثم يتلوه بعد ذلك أبو حنيفة.

٢ ـ لم يقبل الشيخ الطوسي بأقوال المخالفين سوى في كتابي الخلاف والمبسوط، وقد تقدّم أنّ ابن إدريس كان يعتقد بأنّ قسماً كبيراً من هذين الكتابين إنّما هو من فروع المخالفين وتخريجاتهم.

٣ ـ ولكي يثبت الحلّي مدّعاه هذا، يشيده على أدلّة وقرائن متعدّدة هي:

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠١، يقول: ((قال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه: فصل في المعاياة، وهذا الفصل وضعه على رأي المخالف في مسائل العول، والعول باطل على مذهبنا..)).

أ ـ عدول الشيخ بشكل كبير عن آرائه السابقة[١].

ب ـ منافاة بعض فتاوى الشيخ لأصول المذهب الشيعي[٢].

ج ـ عدم قول أحدٍ من أصحاب الإماميّة ببعض الأقوال التي ذهب إليها الشيخ، وعدم ذكرهم لها في أيّ من تصانيفهم ومدوّناتهم[٣].

د ـ عدم دلالة روايةٍ أبداً على هذا القول، لا متواترة ولا تلك المدرجة في أخبار الآحاد[٤].

هـ ـ عدم قول الشيخ الطوسي نفسه بهذه الفتاوى في سائر كتبه، واختصاصها بكتابَي الخلاف والمبسوط.

و ـ الدليل الآخر الذي يقيمه ابن إدريس، ويرتبط بشكل أكبر بقبول آراء أهل السنّة في كتاب ((الخلاف))، هو أنّ الشيخ الطوسي يتمسّك عادةً بالإجماع وأخبار الفرقة للاستدلال على حكمٍ ما، لكن رغم ذلك نجده في هذه المواضع لا يأتي على ذكر الإجماع والأخبار لا بالإسم ولا بالرسم، فلو كانت هذه الآراء آراءاً شيعيّةً لكان من اللازم أن تدلّ عليها الأخبار أو الإجماعات[٥].

٤ ـ ٢ ـ توضيح مراد الطوسي وشرح كلماته ونصوصه

يوضح ابن إدريس في مواضع متعدّدة كلمات الشيخ الطوسي ونصوصه، وعندما يكون في كلام الشيخ غموض أو إبهام أو يكون بحاجةٍ إلى تفسير وتحرير

---

(١) السرائر، ج١، ص٣٦٧، يقول: ((إنّما هذه فروع أبي حنيفة والشافعي وغيرها... ولأجل هذا كثيراً ما يرجع عن أقوالهم في غير ذلك الموضع)).

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٦٧، يقول: ((... وما ذكره رحمه الله كلام المخالفين... لأن هذا ينافي أصول المذهب)).

(٣) راجع: المصدر نفسه، ص١٧٣، وج٢، ص١٧١، ٢١٨، ٣١٨، ٥٠٣.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج٢، ص٥٧٥.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨٢، وراجع: المصدر نفسه، ص٢٢، ٣١٨.

يقوم الحلّي بفعل ذلك بنفسه، مبيّناً الوجه في فتاوى الشيخ وأقواله، ونظراً للتقارب الزمني بين عصرالطوسي وعصر ابن إدريس، ومعرفة الأخير بمقاصد الأوّل ومراده عادةً، ونظراً أيضاً لكثرة هذه الموارد[(١)] ... كانت توضيحات الحلّي هذه على مكانةٍ عاليةٍ من الأهمية.

٥ ـ ٢ ـ تبرير كلام الطوسي والدفاع عنه

يحاول ابن إدريس الحلّي في بعض الأحيان تبرير كلمات الطوسي[(٢)]، كي لا يرد عليها إشكالٌ أو نقد[(٣)]، وربما أشار أحياناً ضمن تبريره هذا إلى توافق رأيه مع رأي الشيخ الطوسي[(٤)].

٦ ـ ٢ ـ بيان آراء الطوسي الخاصّة

يبيّن الحلّي في مواضع متعدّدة آراء الطوسي الخاصّة في هذه المسألة أو تلك[(٥)]، ورغم أنّ هدف ابن إدريس من ذلك كان يتركّز غالباً على إثبات تفرّد الشيخ الطوسي بهذه الآراء، ومن ثم تضعيفه لها، إلا أنّه يمكن عن هذا الطريق الوصول إلى إبداعات الشيخ وابتكاراته الفقهيّة أيضاً.

٧ ـ ٢ ـ ذكر مباني آراء الشيخ الطوسي وأصولها

يشرح الحلي في بعض الأحيان المباني الأصولية والبنى التحتية لآراء الشيخ

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: المصدر نفسه، ج١، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩، ٥٦٥ ـ ٥٦٦، ٦٠٦، ٦٠٩، ٦١٤، وج٢، ص٤٣، ١٤٦، ١٧٠، ١٨٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٨٩، ٢٩٥، ٣١٢، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٤٩، ٣٦٢، ٣٦٦، ٥١٠، ٥٣٠، ٥٦٨، ٥٧٩، ٦٢٥، ٦٤٧، ٧٢٤، ٧٤٤، وج٣، ص٩، ١٢، ١٣، ١٩، ١٠٦، ١١١، ١٩٧، ٢٦١، ٢٦٧، ٢٢٥، ٣٥٨، ٣٦٣، ٤٢٢، ٤٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١١٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٦٣، ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٦٦، ١١٠، ٣٠٥، ٤٤٠.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص١٧٣، ٣٩٩، ٥٣٠، ج٢، ص٤٧، ١٨٦، ٢٥٤، ٣٠٠، ٤٠٣، ٤٧٠، ٤٨٢، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٦١، ٦٠٥، ٦٤١، ٦٥٥، ٧٠١، ٧١٦، وج٣، ص٤٧، ١٢١، ١٦٩، ١٧١، ٣٣٢، ٥٠١.

الطوسي في الفروع الفقهيّة[1].

٨ ـ ٢ ـ إثبات عدم انسجام آراء الطوسي مع مبانيه

يثبت ابن إدريس في بعض المواضع أن فتاوى الطوسي لا تنسجم مع أصوله ومبانيه التي اختارها بنفسه[2].

٩ ـ ٢ ـ اعتبار آراء الشيخ الطوسي غير متعارفة

يورد الحلّي أحياناً إشكالات على بعض كلمات الطوسي وتعابيره، فيراها غير متعارفة بين الفقهاء[3].

١٠ ـ ٢ ـ نقد منهج الشيخ الطوسي وتبديله

قد يورد الحلّي أحياناً ملاحظات على منهج الطوسي في طرحه للمباحث والموضوعات، ثم يعمد إلى إعادة تنظيم البحث بشكل جديد من عنده[4].

١١ ـ ٢ ـ كشف الأخطاء اللغوية والأدبية للطوسي

يبيّن الحلّي أحياناً وقوع الطوسي في أخطاء لغويّة وأدبية[5].

١٢ ـ ٢ ـ إثبات عدول الشيخ عن وعوده في المقدّمة

ربما يثبت ابن إدريس أحياناً أنّ الشيخ الطوسي لم يفِ بما كان قد وعد به في مقدّمة كتابه، بل قد نقض ـ عملاً ـ تلك الوعود[6].

١٣ ـ ٢ ـ إجماعات الطوسي

يسجّل الحلّي في بعض الأحيان إيرادات على إجماعات الشيخ الطوسي في

---

(١) السرائر، ج٢، ص٧٤، ٦٧٢، وج٣، ص٩، ١٣، ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٦٨، ٢٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص١٧٤، وج٢، ص٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٨، ٤٦٧، ٦١٣، وج٢، ص٢١٦ ـ ٢١٧، وج٣، ص٧٧، ١٠٥، ٣٩٢، ٤٠٤، ٤٠٩، ٤٧٠.

(٦) راجع: المصدر نفسه، ج٣، ص٣٦١.

كتاب «الخلاف»، ذاهباً إلى عدم وجود إجماعات كهذه[(١)].

١٤ ـ ٢ ـ تبرير كلام الشيخ الطوسي

يحاول الحلّي في بعض الأحيان التي يريد رفع إبهام كلام الشيخ فيها أن يقول: إنّ كلامه يحتمل وجهاً صحيحاً ويحتمل وجهاً غير صحيح[(٢)].

١٥ ـ ٢ ـ دعم آراء الطوسي

يسعى الحلّي أحياناً لتقوية رأي الطوسي على بقيّة الآراء الفقهية الموجودة، فيرجّحه على غيره، بل قد يعبّر أحياناً بكلمة: «نِعْمَ ما قال»، وأمثال ذلك[(٣)]، مادحاً آراء الشيخ الطوسي وأقواله[(٤)]. مما يرشدنا إلى مدى الإنصاف العلمي الذي كان عليه ابن إدريس في نقد كلام الطوسي وأفكاره.

١٦ ـ ٢ ـ طريقة ابن إدريس في نقد آراء الطوسي

يحاول ابن إدريس في تضعيفه آراء الطوسي ونقدها، ودعم آرائه الخاصّة أمامها استخدام طرائق عدّة في ذلك، هي:

أ ـ التدليل على تفرّد الشيخ بهذا الرأي في هذه المسألة، وأنّه لم يوافق في ذلك أيّاً من الأصحاب، لا بل إن عمل الطائفة كان على خلافه[(٥)].

ب ـ وقد يرشد أحياناً إلى أن الطوسي نفسه لم يوافق على قوله هذا في سائر كتبه[(٦)].

---

(١) راجع المصدر نفسه، ج٢، ص٣٠٠، ٣١٢ ـ ٣١٣، ٦٥٣، وج٣، ص٢٨٧.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٩، ٤٠٤، ٤٦٧.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٤٦، ٤٤٦، ٤٨١، وج٢، ص١٤٩، وج٣، ص٢٩٩.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص١٢٨، ٢٨٩، ٤٤٩، ٤٥٥، ٤٨١.

(٥) راجع: المصدر نفسه، ص١٥٩، ١٧٢، ١٧٣، ٢٩٩، وج٢، ص٤٨، وج٣، ص٢٨٣.

(٦) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٢.

ج ـ سرد أدلّة وشواهد عديدة وكثيرة لدعم وجهة نظره الخاصّة[١].
د ـ ذكر آراء الشيخ في كتبه الأخرى بوصفها مؤيّداً لرأيه الخاصّ[٢].
هـ ـ الاستشهاد بآراء الفقهاء المحقّقين والبارزين على دعم رأيه[٣].

٣ ـ قراءة نقديّة في ملاحظات ابن إدريس على الشيخ الطوسي

لقد نجح ابن إدريس الحلّي ـ بنقده الواسع لآراء الشيخ الطوسي ـ في تحطيم الوهم الزائف في عدم وقوع الطوسي في خطأ أو اشتباه، فأسدى بتحرير الفقه الشيعي من شرّ الركود النسبي خدمةً عظيمة وجليلة لهذا الفقه، لكن مع ذلك، لا يمكن لنا أن نعتبر كافّة ما لاحظه ابن إدريس على الطوسي صحيحاً، فقد لاحظنا أنّ ابن إدريس نفسه قد تورّط في خطوته الشجاعة والجريئة هذه في أخطاء واشتباهات، نحاول هنا الإشارة إلى بعضها.

١ ـ ٣ ـ تركّزت أغلب إشكالات ابن إدريس على كتاب ((النهاية)) للطوسي، معتقداً بأنّ هذا الكتاب كتاب روائي خبري لا يصحّ الاعتماد عليه، لكن مع ذلك يقبل الحلّي في مواضع متعدّدة ببعض آراء الشيخ في ((النهاية))[٤]، بل ربما رجّح ما فيها على ما في ((المبسوط)) و ((الخلاف))[٥]، وأزيد من ذلك، فقد اتخذ الحلّي أحياناً ما في كتاب ((النهاية)) مؤيّداً له على رأيه، ناقداً به ما في كلمات الشيخ في

---

(١) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص١٩٦ ـ ١٩٩، ٤٢٩ ـ ٤٣١.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٢١، ٢٩٧، ٥١٣، ٥٢٣، وج٢، ص٤٩ ـ ٥٢، ٥٢٢ ـ ٥٢٤، وج٣، ص ١٥، ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣) راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٠، وج٢، ص٢٥٥، ٣٠٤، وج٣، ص٢٠٩، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٨٣، ٢٩٦، ٣٤١، ٣٥٧، ٣٧٠، ٣٨٣، ٤٠٧، ٤٤٠.

(٤) بلغت بالحد الأدنى ٢٨ موضعاً، راجع: السرائر، ج١، ص٥١٦، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٥٥، ٥٨٨، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٢١، ٦٤٩، وج٢، ص٧، ١٢، ٨٩، ٥٦٦، وج٣، ص١٣٢، ٢٨٨، ٣٤٦.

(٥) السرائر، ج١، ص٢٤١.

كتبه الأخرى[١].

٢ ـ ٣ ـ يصنَّف الكثير من إشكالات ابن إدريس على الطوسي على حساب الإشكاليات المبنائية، فأكثرها ناشئ على اختلافات في البنى التحتيّة لا سيما قبول أو رفض نظرية حجية أخبار الآحاد، وبعبارةٍ أخرى، إن انتقاد ابن إدريس للطوسي كان في العديد من المواضع ناشئاً عن عمل الأخير بخبر الواحد.

إضافةً إلى ذلك، ينتقد الحلّي أحياناً رأي الشيخ الطوسي انطلاقاً من تبنّيه بناءً شاذّاً، ومن نماذج ذلك حكم الطوسي في ((مسائل الخلاف)) بوجوب غسل الميّت وإقامة الصلاة عليه إذا كان ولد زنا، إلاّ أنّه يرى عدم جواز غُسل أهل البغي ولا إقامة صلاة الميّت عليهم، يقول ابن إدريس في ردّ فتوى الشيخ الطوسي هذه: ((*لا أستجمل لشيخنا هذا التناقض في استدلاله، يقول في قتيل أهل البغي، لا يصلّى عليه، لأنّه قد ثبت كفره بالأدلة، وولد الزنا لا خلاف بيننا أنّه قد ثبت كفره بالأدلّة أيضاً بلا خلاف*))[٢]، وهنا، ينطلق الحلّي في نقده هذا من رأيه الشاذ في الحكم بكفر ولد الزنا.

٣ ـ ٣ ـ قد نجد الحلّي أحياناً غير آخذٍ بما نقده على الطوسي في بعض الموارد، فمن جملة الاعتراضات المتكرّرة على الطوسي في ((السرائر))، قبوله بأقوال لِفَقهاء أهل السنّة، فقد اتّهم الحلّيُ الطوسي عدّة مرات باتّباع أقوال أهل السنّة، مسجلاً عليه إشكالات تعود إلى هذه النقطة بالذات، لكننا نرى أنّ ابن إدريس نفسه يختار في بعض الأحيان بعض تلك الأقوال السنّية التي قَبِلَ بها الشيخ، ومن نماذج ذلك، مسألة الوكالة في البيع، فقد نقل الحلّي عن الطوسي قوله برأيين مختلفين في كتاب ((مسائل الخلاف))، أخذ بأحدهما أبو حنيفة فيما أخذ بالآخر الشافعي، وقد وافق ابن إدريس على قول الشافعي في تلك المسألة[٣].

---

(١) ومن نماذج ذلك، راجع: المصدر نفسه، ج١، ص٦٤٦، وج٢، ص١٠٩، ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٤١.

العلاقة النسبيّة بين ابن إدريس والشيخ الطوسي، مراجعة وتحليل

تعدّ العلاقة النسبيّة بين ابن إدريس والشيخ الطوسي من الموضوعات المشهورة، فقد راج في بعض كتب التاريخ والتراجم، وحتى على الألسنة أيضاً، أنّ الشيخ الطوسي هو أحد أجداد ابن إدريس من أمّه، وأنّه كان حفيده من طرف البنت، من هنا أصبح يذكر أبو علي الطوسي ـ ولد الشيخ الطوسي ـ بوصفه خالاً لابن إدريس.

في المقابل، يذهب جماعة من المترجمين إلى التشكيك في صحّة هذه العلاقة النسبية، بل ردّ البعض هذه المزعمة ردّاً كاملاً.

من هنا، لابدّ لنا ـ بدايةً ـ من نقل كلمات الموافقين والمخالفين، ثم محاولة دراسة الموقف وتحليله للخروج بحكم في هذا الموضوع يصحّح أو يضعّف هذه المقولة التاريخية.

١ ـ مواقف المناصرين لوجود علاقة نسبيّة

الذي وجدناه ـ وفق فحصنا وتفتيشنا ـ أنّ أوّل من زعم هذه العلاقة النسبية بين الطوسي وابن إدريس هو الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) في كتابه ((أمل الآمل))، يقول في هذا الكتاب: ((*يروي [ابن إدريس] عن خاله أبي علي الطوسي، بواسطة وغير واسطة، وعن جدّه لأمّه أبي جعفر الطوسي، وأم أمّه بنت المسعود ورّام، وكانت فاضلة صالحة*))[(١)].

وقد نقل المحدّث يوسف البحراني (١١٨٦هـ) من بعده، في لؤلؤة البحرين[(٢)]، في ذيل ترجمته لابن إدريس، كلام ((أمل الآمل))، كما كتب ـ إضافةً إلى ذلك ـ في ذيل ترجمة أولاد ابن طاووس: ((*وهما أخوان من أم وأب، وأمّهما ـ على ما ذكره بعض علمائنا ـ بنت الشيخ مسعود ورام بن أبي الفراس بن فراس بن حمدان، وأمّ*

---

(١) الحرّ العاملي، أمل الآمل، ج٢، ص٢٤٣.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٧٨.

أمّهما بنت الشيخ الطوسي، أجاز لها ولأختها أمّ الشيخ محمد بن إدريس جميع مصنّفاته ومصنّفات الأصحاب))[(١)].

ويكتب صاحب ((رياض العلماء)) أحد أعلام القرن الثاني عشر الهجري يقول: ((*بنتا الشيخ الطوسي، قد كانتا فاضلتين عالمتين، وكانت إحداهما أم ابن إدريس*))[(٢)].

وإضافةً إلى من ذكرنا، ذهب إلى هذا القول الخوانساري في روضات الجنات[(٣)]، وكاشف الغطاء في الحصون المنيعة[(٤)]، والدزفولي في مقابس الأنوار[(٥)]، وصاحب صحيفة الصفا[(٦)]، والجابلقي البروجردي في طرائف المقال[(٧)]، وكركوش الحلّي في تاريخ الحلّة[(٨)]، وكذلك أقرّ أكثر الكتّاب المعاصرين بذلك.

٢ ـ مواقف المنكرين لوجود علاقة نسبيّة

وفي مقابل المجموعة الأولى، ذهبت مجموعة ثانية من علماء التراجم إلى إنكار صّحة هذه العلاقة، بل قالوا: إن هذه العلاقة غير ممكنة، ومن هذا الفريق كلّ من الشيخ عباس القمي في ((فوائد الرضويّة))[(٩)]، والمحدّث النوري في ((مستدرك

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) عبدالله أفندي، رياض العلماء، ج٥، ص٤٠٩.

(٣) محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات، ج١، ص٦٦، وج٢، ص٢٧٤، وج٦، ص٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٤) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج١، مقدّمة الآغا بزرك الطهراني، نقلاً عن الحصون المنيعة (مخطوط)، ج١، ص٣٢٨.

(٥) أسد الله الدزفولي الكاظمي، مقابس الأنوار، ص١١.

(٦) محمد باقر الموسوي الخوانساري، المصدر نفسه، ج٦، ص٢٧٧، ناقلاً ذلك عن صحيفة الصفاء.

(٧) علي أصغر الجابلقي البروجردي، طرائف المقال، ج٢، ص٤٥٥.

(٨) يوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٥٢ ـ ٥٦.

(٩) عباس القمّي، فوائد الرضويّة، ص٣٢٥، ٣٨٦.

الوسائل))[1] ، والمدرّسي التبريزي في ((ريحانة الأدب))[2] ، والتنكابني في ((قصص العلماء))[3] ، وآغا بزرك الطهراني في ((حياة الشيخ الطوسي))[4] .

وقد استدلّ فريق الإنكار على رأيه، لكننا ننتقي هنا استدلال المحدّث النوري الذي وجدناه أكمل الأدلّة وأوفاها، مكتفين به لأجل ذلك، فبعد نقله كلام المحدّث البحراني وصاحب روضات الجنّات، يقول النوري: ((*ويتلو ما ذكروه هنا في الغرابة ما في اللؤلؤة وغيرها أنّ أمّ ابن إدريس بنت شيخ الطائفة، فإنه في الغرابة بمكان يكاد يلحق بالمحال في العادة، فإنّ وفاة الشيخ في سنة ستين بعد الأربعمائة، وولادة ابن إدريس ـ كما ذكروه ـ في سنة ثلاث وأربعين بعد خمسمائة، فبين الوفاة والولادة ثلاثة وثمانون سنة، ولو كانت أمّ ابن إدريس في وقت إجازة والدها لها في حدود سبعة عشرة سنة مثلاً، كانت بنت الشيخ ولدت ابن إدريس في سنّ مائة تقريباً، وهذه من الخوارق التي لابدّ أن تكون في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار، والعجب من هؤلاء الأعلام، كيف يدرجون في مؤلّفاتهم أمثال هذه الأكاذيب، بمجرّد أن رأوها مكتوبة في موضعٍ من غير تأمّل ونظر!*))[5] .

٣ ــ نقد وتحليل

الذي يبدو لنا أنّ الحقّ في هذه المسألة مع المنكرين، وذلك:

أولاً: وفق ما بحثناه وحققّناه، لم يوجد حديث عن هذه العلاقة النسبية في أيّ من كتب التراجم السابقة على القرن الثاني عشر الهجري، ممّا جاء فيه ذكر ابن إدريس الحلّي، وأنّ الحرّ العاملي هو أوّل من طرح هذا الموضوع دون أن يقيم

---

(١) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٧٢، ٤٨١.

(٢) محمد المدرّسي التبريزي، ريحانة الأدب، ج٧، ص٣٧٩.

(٣) محمد التنكابني، قصص العلماء، ص٤٢٦.

(٤)الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج١، مقدّمة آغا بزرك الطهراني.

(٥) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٣، ص٤٧٢.

أيّ دليل على مدّعاه هذا.

ثانياً: إذا كان الشيخ الطوسي جدّ ابن إدريس واقعاً، لكان من المناسب أن يتعرّض ابن إدريس إلى ذلك في كتبه ولو على نحو الإشارة، سيّما وأنّه أتى على ذكره مرّات ومرّات في ((السرائر)).

ثالثاً: وفقاً لما قاله المحدّث النوري، يفصل ما بين وفاة الطوسي وولادة ابن إدريس الحلّي حوالي ٨٣ سنة، ومن البعيد احتمال كونه حفيداً له، بل يقرب من أن يكون محالاً عادياً، إذ على فرضٍ بالغ البعد، إذا ولدت ابنة الطوسي عند وفاة والدها، وولدت هذه البنت ابنَ إدريس الحلّي وكان أوّل ما ولدته، كان لازم ذلك أن تكون أمّ ابن إدريس قد ولدته وهي في سنّ ٨٣ عام، وهو أمرٌ مريب من المستحيل عادةً.

وبناءً عليه، فإنّ التعجّب والتأسّف حاصلان من الكبار والأعلام، كما يراه المحدّث النوري، حيث إنّهم بمجرّد رؤيتهم هذه المزعمة في بعض الكتب قبلوها دون بحثٍ أو تحقيق، ونقلوها في كتبهم دون فحصٍ أو تنقيب، بل جعلوها من المشهورات دون بيّنةٍ ولا دليل.

نعم، لا دليل يمنع عن أن يكون ابن إدريس من أقرباء الشيخ الطوسي بحيث تكون أمّه حفيدة الشيخ لا ابنته، كما أنّه ليس بالاحتمال البعيد أيضاً، بل ذكره بعض أهل التراجم في مصنّفاتهم[1]، لكن في الوقت عينه لا يوجد تبرير لما قاله هؤلاء الكبار، لأنّهم حسبوا ابن إدريس حفيداً للشيخ الطوسي.

---

(١) المدرسي التبريزي، ريحانة الأدب، ج٧، ص٣٧٩، ويوسف كركوش الحلّي، تاريخ الحلّة، ج٢، ص٥٤ ـ ٥٥، ومرتضى المطهّري، آشنائي با علوم إسلامي (أصول فقه وفقه)، ص٦٨.

خاتمة

تجربة ابن إدريس، قراءة نقديّة
ومحاكمة الملاحظات النقدية على الحليّ

مدخل[1]:

تسبق شخصيّة الرجال الإصلاحيين وأفكارهم غيرها في المدح والذم، ذلك أنّ المصلحين المجدّدين التغييريين أقرب إلى المدح والثناء من غيرهم، وفي الوقت عينه أقرب إلى الذم وحملات النقد والتقريع، وعادةً ما تكثر حملات النقد والتشويه والذمّ والتقريع في حياتهم أكثر منها بعد وفاتهم، لأنّ مرور الزمان وظهور أهمية الخطوات الجريئة التي قاموا بها يهيء الأرضيّة لمدحهم والثناء عليهم بعد أن كانوا عُرضة لحملات التشويه والطعن والأذيّة.

ابن إدريس واحدٌ من هؤلاء العلماء الإصلاحيين، فليس مستثنى من هذه القاعدة البتّة، من هنا سجّلت عليه ملاحظات عديدة وانتقادات كثيرة، يمكننا تصنيفها إلى ثلاث مجموعات، هي: انتقادات في غير محلّها لا تصحّ ولا ترد، وانتقادات منطقية في محلّها تسجّل وتلاحظ، وانتقادات وسطى ما بين الأولى والثانية.

نقوم في هذه الخاتمة بتحليل مجموع هذه الانتقادات، بعيداً عن ألوان

---

(١) نتعرّض هنا للملاحظات العامة على الحلّي لا غير.

التعصّب والتزمّت، ودون أحكام مسبقة ولا نتائج ثابتة سلفاً، مع رعاية العدل والإنصاف، إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الأولى: الإعراض عن أخبار أهل البيت عليهم السلام

واحد من الاعتراضات المسجّلة على ابن إدريس الحلّي إعراضه بالكلّية عن الأخبار، فقد كتب ابن داوود الحلّي في رجاله يقول: ((*محمد بن إدريس العجلي الحلّي، كان شيخ الفقهاء بالحلّة، متقناً في العلوم، كثير التصانيف، لكنّه أعرض عن أخبار أهل البيت [بالكلّية]*))[١].

وانطلاقاً من إعراض ابن إدريس ـ وفق رؤية ابن داوود ـ عن الأخبار، وضعه ابن داوود في القسم الثاني من كتابه، وهو القسم المخصّص للمجهولين والمجروحين من الرجال.

وقفة مع هذا النقد

يمكن مناقشة كلام ابن داوود من ناحيتين:

الناحية الأولى: ما يتعلّق بالظاهر والشكل، وهنا:

أ ـ إنّ المدح الذي قاله ابن داوود في بداية ترجمته لابن إدريس في رجاله ينافي ذكره له في القسم الثاني من كتابه، كما أشار إليه بعض الرجاليين منهم المحدّث البحراني[٢]، والعلامة المامقاني[٣].

ب ـ إن قيد ((بالكلّية)) الموجود في بعض النسخ عن ابن داوود، غير مبيّن ولا واضح[٤]، بل قال البعض: إن كلام ابن داوود ومدحه لابن إدريس غير موجود

---

(١) ابن داوود، الرجال، ص٤٩٨.

(٢) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٢٨٠.

(٣) عبدالله المامقاني، تنقيح المقال، ج٢، ص٧٧.

(٤) محمد المازندراني، منتهى المقال، ج٥، ص٢٤٦، ومحمد الأردبيلي، جامع الرواة، ج٢، ص٦٥.

أصلاً في بعض النسخ لا في قسم الممدوحين ولا في قسم المجروحين من كتاب الرجال[١]، لكن المحدّث البحراني يعجب من الشيخ الحرّ العاملي[٢]، وأنّ هذا الكلام مع قيد ((الكلّية)) موجود في نسخ أخرى من بينها كتاب نقد الرجال للتفرشي[٣]، وعلى هذا الأساس حصل هذا النقد في كتب التراجم المتأخّرة.

وعليه، فمن الناحية الظاهرية، ثمّة احتمال في أن لا يكون مراد ابن داوود من إعراض ابن إدريس، الإعراض الكلّي الشامل.

الناحية الثانية: ما يتعلّق بالمحتوى والمضمون، وهنا نسجّل رفضنا لكلام ابن داوود على أسس هي:

أوّلاً: لم ترد هذه التهمة لابن إدريس ـ وفق بحثنا وتنقيبنا ـ إلاّ في كتاب رجال ابن داوود الحلّي، بل إنّ كتب الرجال والتراجم التي جاءت بعد ابن داوود ليس لم يرد فيها مثل هذا الادعاء فحسب، بل لقد وقع هذا الادّعاء نفسه فيها موقع الرد والمناقشة والرفض[٤].

---

(١) راجع: محمد المازندراني، منتهى المقال، ج٥، ص٣٤٦، والحر العاملي، أمل الآمل ج٢، ص٢٤٤.

(٢) يوسف البحراني، المصدر نفسه، ص٢٨٠، يقول: ((وأغرب منه قوله ((الحرّ)) بعد، ولم أجده في كتاب ابن داوود، لا في الممدوحين ولا في المذمومين)).

(٣) مصطفى الحسيني التفرشي، نقد الرجال، ص٢٩١.

(٤) ولكي نذكر نماذج عن ذلك، نأتي بثلاثة نصوص دالّة لرجاليين كبار هي:

أ ـ يقول صاحب منتهى المقال: ((... ولا يخفى ما فيه من الجزاف، وعدم سلوك سبيل للإنصاف، فإنّ الطعن في هذا الفاضل الجليل، سيّما والاعتذار بهذا التعليل العليل، فيه ما فيه، أمّا أوّلاً، فلأن عمله بأكثر كثير من الأخبار مما لا يقبل الاستتار، سيّما ما استطرفه في آخر السرائر من أصول القدماء، وأمّا ثانياً: فلأن عدم العمل بأخبار الآحاد ليس من متفرّداته، بل ذهب إليه جملة من جلّة الأصحاب كعلم الهدى وابن زهرة وابن قبة وغيرهم، فلو كان ذلك موجباً للتضعيف لوجب تضعيفهم أجمع، وفيه ما فيه)) منتهى المقال، ج٥، ص٣٤٦.

ب ـ يقول صاحب معجم رجال الحديث: ((وأمّا قول ابن داوود أنه أعرض عن أخبار أهل

⇔

ثانياً: إن ابن إدريس فقيه شيعي إمامي، ومن غير المعقول أن يُعرِض واحد مثله عن أخبار أهل البيت عليهم السلام إعراضاً تامّاً.

ثالثاً: إن مستطرفات السرائر الذي جمعه ابن إدريس يعدّ مجموعةً من الأخبار والأحاديث التي استخرجها ابن إدريس من أصول القدماء، ومن غير المعقول أن يتصدّى شخصٌ لا يؤمن بالأخبار أبداً، ويُعرض عنها تماماً، لجمع عددٍ من روايات أهل البيت عليهم السلام في مصنَّفٍ واحد.

رابعاً: إنّ كتاب السرائر مملوء بأخبار أهل البيت عليهم السلام ، بل لقد أتى ابن إدريس في الكثير من الموارد على نقل متون الأخبار بعينها، بل لقد عمَل الحلّي ببعض المجموعات من الأخبار من قبيل الأخبار الموافقة للأدلّة القاهرة كما يسميها هو، والأخبار المجمع عليها، والأخبار المشهورة، والأخبار المتّفق عليها، بل حتى الأخبار المستفيضة أيضاً، مصرّحاً هو نفسه بالعمل بها في كتابه.

خامساً: إنّ ما ينكره ابن إدريس خصوص الخبر الواحد المجرّد عن القرينة، وهذا البناء الاجتهادي الجذري لم يكن بدعةً من القول، فقد أخذ به جماعة ممن تقدّم الحلّي مثل السيّد المرتضى، والشيخ المفيد، والشيخ الطبرسي، وابن زهرة الحلبي، وغيرهم من الأعلام الكبار، والإعراض عن خبر الواحد لا يستلزم

⇐

البيت عليهم السلام بالكلّية، فهو باطل جزماً، فإنّه اعتمد على الروايات في تصنيفاته، وكتابه مملوّ من الأخبار، غاية الأمر أنّه لا يعمل بأخبار الآحاد، فيكون حاله كالسيّد المرتضى وغيره ممّن لا يعملون بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرائن...)) معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٦٤.

ج ـ ويقول صاحب قاموس الرجال: ((... أقول: نسبة الإعراض إليه بالكلّية غلط، كيف وسرائره كلّه من طهارته إلى دياته مبتنٍ على أخبارهم عليهم السلام ، والرجل من علماء الإماميّة، ولا يعقل إعراض إمامي عن أخبارهم عليهم السلام ، وإنّما هو كالمفيد والمرتضى لا يعمل بأخبار الآحاد...)). قاموس الرجال، ج٨، ص٤٥.

الإعراض عن الأخبار برمّتها وبشكل شامل وتام.

الملاحظة الثانية: إهانة الشيخ الطوسي والطعن فيه

ومن الملاحظات الأخرى التي أوردت على ابن إدريس الحلّي، أنّه وهّن بالشيخ الطوسي وقدحه بطريق غير لائق، بل قال بعضهم: إن ابن إدريس كان توفّي في سنّ الخامسة والعشرين أو الخامسة والثلاثين من عمره جزاءً له على توهينه وإساءته الأدب مع الشيخ أبي جعفر الطوسي[1].

وفي هذا الوسط، يبدو لنا العلامة المامقاني أبرز المتشدّدين في هذا الأمر، إذ يصرّ بالغاً على توجيه هذه التهمة لابن إدريس، مستحضراً جملةً من العبارات والمقاطع من كتاب ((السرائر)) لابن إدريس شاهداً على صحّة ذلك، وينقل الشيخ المامقاني كلاماً للعلامة المجلسي في ((بحار الأنوار))، يقوم على أنّ ابن إدريس قد أساء الأدب في حقّ شيخ الطائفة الطوسي، ويذكر المامقاني بعد ذلك في ((تنقيح المقال)) ما نصّه: ((*في مواضع من السرائر أعظم ممّا نقله [صاحب البحار]، حتّى أنّه في كتاب الطهارة عند إرادة نقل قولٍ بالنجاسة عن الشيخ، يقول: وخالي شيخ الأعاجم أبو جعفر الطوسي رحمه الله يفوه من فيه رائحة النجاسة، وهذا منه قد بلغ في إساءة الأدب النهاية، وقد تداول على ألسنة المشايخ أنّ هذه الإساءة للأدب هي التي قصّرت عمره، ومات وهو ابن خمس وثلاثين سنة، وليس ببعيد، لأنّ الشيخ رحمه الله من دعائم الإسلام، وأعمدة التشيّع، وأقطاب الحقّ، وقد أدّى العلامة حقّه*))[2].

وهنا، يجب علينا أن ندرس هذه التهمة الموجّهة إلى ابن إدريس لنرى هل أنّها واردة عليه فعلاً أم أنّه بريء منها؟

---

(١) محمد المازندراني، منتهى المقال، ج٥، ص٢٤٧.

(٢) عبدالله المامقاني، تنقيح المقال، ج٢، ص٧٧.

وفي مقام تحديد الجواب عن هذا السؤال، نلاحظ ما تقدّم معنا من أنّه كانت لابن إدريس أنواع حادّة من التعاطي مع الشيخ الطوسي، وقد كان من الأنسب به أن ينتقي تعابير وجمل أفضل ممّا اختاره واستخدمه لينتقد عبرها الفقهاء الآخرين لا سيّما منهم الشيخ الطوسي، إلاّ أنّه في الوقت عينه، لا تبدو لنا تهمة إساءة الأدب مسجّلةً على الحلّي في تعاطيه مع أبي جعفر الطوسي، خصوصاً ما جاء على ذكره العلامة المامقاني، مما أسلفنا نقله، فإنّها تهمة بلا دليل ولا بيّنة، بل هي اتّهام بدون أساس.

بدورنا، سوف نعرض عدّة شواهد تؤكّد احترام ابن إدريس للشيخ الطوسي وتقديره له، وعبر ذلك نقوّم كلمات العلامة المامقاني، لكن بشكل منفصل وعلى حِدَة.

الشواهد الدالّة على احترام ابن إدريس للشيخ الطوسي

١ ـ طبقاً للإحصاء الذي قمتُ به في هذا الكتاب، وأخضعتُ له كتاب ((السرائر))، فإن الشيخ ابن إدريس يذكر الشيخ أبا جعفر الطوسي بأربعة عشر شكلاً، لا يبدو أيّ منها سيئاً للأدب ولا موهناً ولا غير ذلك.

وهذه الأشكال من التعابير هي: ١ ـ قوله رضوان الله عليه[1]. ٢ ـ أبو جعفر[2]. ٣ ـ أبا جعفر رحمه الله[3]. ٤ ـ أبو جعفر الطوسي[4]. ٥ ـ الشيخ[5].

---

(١) السرائر، ج١، ص١٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٨.

٦ ـ هذا الشيخ الفقيه[١]. ٧ ـ الشيخ أبو جعفر رحمه الله[٢]. ٨ ـ الشيخ أبو جعفر رضي الله عنه[٣]. ٩ ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله[٤]. ١٠ ـ شيخنا أبو جعفر[٥]. ١١ ـ شيخنا أبو جعفر الطوسي[٦]. ١٢ ـ شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله[٧]. ١٣ ـ شيخنا السعيد أبو جعفر الطوسي رحمه الله[٨]. ١٤ ـ الشيخ السعيد الصدوق أبو جعفر الطوسي رضي الله عنه وتغمّده الله تعالى برحمته[٩].

والذي يلاحظ أنّ ابن إدريس لم يأت على ذكر الطوسي في أيّ من الموارد ـ باستثناء المورد الخامس الذي هو في الأصل نادر وقليل ـ إلاّ وأرفق ذلك باحترام وتقدير، من قبيل كلمة: ((شيخنا)) التي تعني ((كبيرنا)) أو ذكر كنيته ((أبو جعفر)) الدالّ على احترامه وتقديره فيما تقتضيه كلمات العرب، أو سرد ألقاب مثل الفقيه، والسعيد، والصدوق، أو تذييل اسمه بالدعاء وطلب الرحمة له والرضوان وما شابه ذلك[١٠].

٢ ـ ينقل الشيخ الطوسي في مبحث صلاة الجمعة ووقتها كلاماً عن السيّد المرتضى، ويعلّق ابن إدريس بأنّ هذا الكلام غير موجود في أيٍّ من كتب المرتضى أو

(١) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٦) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٧) المصدر نفسه، ج٣، ص٦٠١.

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٠.

(٩) المصدر نفسه، ص٥٢.

(١٠) وسيأتي أن تعابير ابن إدريس القاسية أو الحادّة في حقّ الطوسي لم تصل إلى حدّ التوهين أو إساءة الأدب معه.

مصنّفاته. بل المنقول خلافه وما هو على عكسه، ولكي يبرّر ابن إدريس نقل الطوسي هذا يقول: ((*ولعلّ شيخنا أبا جعفر، سمعه من المرتضى في الدرس، وعرفه منه مشافهةً، دون المسطور، وهذا هو العذر البيّن، فإن الشيخ ما يحكي بحمد الله تعالى إلّا الحقّ اليقين، فإنّه أجلّ قدراً، وأكثر ديانةً من أن يحكى عنه ما لم يسمعه ويحقّقه منه*))[١].

٣ ـ يلاحظ في بعض الحالات التي يذكر فيها الحلّي في مسألةٍ واحدةٍ كلاً من الشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيّد المرتضى... أنّ تعابيره في حقّ أبي جعفر الطوسي تكون أكثر احتراماً وتقديراً، ومن نماذج ذلك، ما جاء في بحث عدد النصاب اللازم في صلاة الجمعة، حيث ذكر الشيخ الطوسي بقوله: ((شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله))، فيما ذكر الفقيهين الآخرين بقوله: ((السيّد المرتضى))، و ((الشيخ المفيد)) مكتفياً بذلك في حقّهما[٢]، بل قد جاء في حالات أُخرى ذكر الاثنين معاً في جملةٍ واحدة، قائلاً: ((فالأوّل مذهب المرتضى واختياره، والثاني مذهب شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه الله))[٣].

وهذه النصوص والفقرات والجمل كلّها شهادة واضحة على تخصيص الحلّي الشيخَ الطوسي بمزيدٍ من الاحترام والتبجيل ما بين الفقهاء البارزين الآخرين.

نقد كلام العلامة المامقاني

الظاهر أنّ كلام العلامة المامقاني مردودٌ من جهاتٍ عديدة، وذلك:

أولاً: إنّه يصف الشيخ الطوسي بأنه خال ابن إدريس مع أنّ البعد الزماني ما بين الرجلين يمنع عن أن يكون الطوسي خالاً للحلّي، من هنا لا توجد هذه

---

(١) السرائر، ج١، ص٢٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٩.

الدعوى النَسَبية بين الطوسي وابن إدريس في أيّ من كتب التاريخ والتراجم أصلاً، والخطأ الذي جاء في بعض الكتب والمصنّفات كان عدّ الشيخ الطوسي جدّاً لابن إدريس من طرف الأم، لا أنه أحد أخواله أو ما شابه ذلك.

ثانياً: لم يعثر كاتب هذه السطور على الجملة التي نقلها المامقاني في أيّ من النسخ المتوفّرة لكتاب ((السرائر)) الأعم من المطبوع منها أو المخطوط، سواء في المكاتب الوطنية الإيرانية، أو مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، أو جامعة طهران، أو المكتبة الرضوية في مشهد، وبناءً عليه، فمن الممكن أن يكون العلامة المامقاني لم يلاحظ هو نفسه أيضاً هذا النص في كتاب ((السرائر))، وإنّما سمعه من غيره، ونظراً لاعتماده على مقول الغير نقل هذه العبارة واستند إليها.

والذي يبدو أن منشأ هذا النص ـ وكما يقول الفقيه والرجالي المعاصر آية الله الخوئي ﷺ[1] ـ سوء الاستنتاج من كلمات لابن إدريس جاءت في مباحث الطهارة من السرائر، فقد ذهب ابن إدريس إلى عدم طهارة الماء القليل المتنجّس إذا تحوّل بالواسطة إلى ماء كرّ، مستدلاً على ذلك بمجموعةٍ من الأدلّة، من بينها الحديث القائل: ((إن الماء إذا بلغ كرّاً لم يحمل خبثاً))[2]، وفي نهاية بحثه هذا، يذكر ابن إدريس لتأييد موقفه هذا ما نصّه: ((*فالشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ الذي يتمسّك بخلافه ويقلّد في هذه المسألة، ويجعل دليلاً يقوّي القول والفتيا بطهارة هذا الماء في كثير من أقواله، وأنا أبيّن إن شاء الله أنّ أبا جعفر ﷺ يفوح من فيه رائحة تسليم المسألة بالكلّية، إذا تؤمّل في كلامه وتصنيفه، حقّ التأمّل، وأبصر بالعين الصحيحة، وأحضر له الفكر الصافي، فإنه فيه نظر ولبس، ولتفهم عنّي ما أقول*))[3].

---

(١) السيّد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٦٥.

(٢) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج٦، ص٩.

(٣) السرائر، ج١، ص٦٦.

نعم، يمكن طرح احتمال ضعيفٍ هنا، وهو أنّه حصل غلط في كلمة ((المسألة)) في نسخة العلامة المامقاني، فصحّفت بـ ((النجاسة))، ثم حذفت كلمتا ((تسليم)) و ((بالكلّية))، لكن على أيّة حال، فإن نقل مثل هذه الجملة من أمثال العلامة المامقاني ـ على جلالة قدره وعلوّ شأنه ومنزلته ـ بعيد، وغير قابل للقبول.

الملاحظة الثالثة: التعاطي الحادّ مع الفقهاء والمحدّثين

من جملة الانتقادات المسجّلة على ابن إدريس الحلّي تعاطيه الحادّ القاسي مع بعض الفقهاء والمحدّثين، بل ربما استخدم جمل أو كلمات قاسية وشديدة في حقّهم، وحيث كان كتاب ((السرائر)) ـ كما أسلفنا من قبل ـ قد ألّف بداعي مواجهة الركود الفقهي، وممارسة نقد شامل وموسّع لآراء الشيخ الطوسي، كانت أعنف الكلمات مسدّدة إلى الشيخ الطوسي نفسه، ومن نماذج ذلك استخدام الحلّي تعبير: ((ما يُضحك الثكلى)) في خمسة مواضع معلّقاً بذلك على آراء الطوسي واستدلالاته[1]، وربما قال عنه: ((*وهذا منه [الطوسي] رحمه الله إغفال في التصنيف*))[2]، ويعبّر أيضاً بـ : ((*وما قاله في صدر المسألة أضعف وأوهن من بيت العنكبوت*))[3]، أو نجده يعبّر أحياناً بقوله: ((*واستدلّ [أي الطوسي] على صحّة ما اختاره في مسائل خلافه بأشياء يرغب عن ذكرها ونقضها، ستراً على قائلها، وما المعصوم إلّا من عصمه الله سبحانه*))[4].

وإضافةً إلى الشيخ الطوسي، ثمّة تعابير حادّة استخدمها ابن إدريس في حقّ كلّ من ابن البرّاج الطرابلسي وابن زهرة الحلبي، ففي بحث المزارعة مثلاً، ينقل

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٩٢، وج٢، ص٥٦، ٥٤٣، وج٣، ص٢٩٥، ٣٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٥٠.

قصّة المكاتبة التي وقعت بينه وبين ابن زهرة، مجيباً على مسألته ضمن ذلك، ثم يقول: ((*وهذا من أقبح المعارضات، وأعجب التشبيهات*))[(١)]، وكذلك كلامه في حق ابن البرّاج في إحدى المسائل التي ادّعى الحلّي أنّ الطرابلسي كان مقلّداً فيها لشيخ الطائفة الطوسي، بقوله: ((*وما أستجمل لهذا الشيخ الفقيه، مع جلالة قدره، مثل هذا الغلط والتقليد لما يجده في الكتب ويضمّنه كتبه، وهذا قلّة تحصيلٍ منه لما يقوله ويودعه تصانيفه...*))[(٢)].

ولم تقتصر حدّة ابن إدريس على الفقهاء، بل شملت الرواة أيضاً، لا سيّما منهم الرواة غير الإماميّين، حيث حمل إزاءهم تصوّرات قاسية، فعبّر عنهم بالكافر والملعون، ومن نماذج ذلك وصفه كلاً من زرعة وسماعة بوصف ((الملعون))[(٣)]، أو قوله في حقّ بني فضّال كلمات مثل: ((الكافر والملعون والضلال))[(٤)]، وذكره وصف الكافر في حقّ السكوني.

ومن الملاحظ أن التعابير التي استخدمها ابن إدريس في حقّ الفقهاء ليست لائقة ولا مناسبةً لفقيهٍ بارزٍ مثله، كما أن ما نعت به بعض الرواة لم يكن أمراً واقعيّاً حتّى لو كانوا غير إماميين أو كانوا من أهل السنّة، إذ من الواضح جداً أنّ الراوي لا يستحقّ بصرف كونه غير إمامي لا الكفر ولا اللعن، وإلاّ للزم الحكم بكفر كلّ من هو غير شيعي، وهو مخالف لما عليه ضرورة المذهب والدين.

على أيّة حال، المهم لنا هنا معرفة ما هي الدوافع التي حرّكت ابن إدريس لاستخدام هذه الكلمات والتعابير؟ وما هي الأرضيات التي ساعدت على تكوّن مثل هذه اللغة والخطاب عنده في حقّ البعض؟

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٢.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٤٩٥.

والـذي يـبدو لـنـا أنّ هـذه المواقـف تـؤول لعـاملَين أحدهمـا داخـلي، والآخـر خارجي:

أ ـ أمّا العامل الداخلي فيتجلّى في شخصيّة ابن إدريس ويرجع إليها، حيث كان هذا الفقيه حادّ الطبع والمزاج.

ب ـ وأمّا العامل الخارجي فيعود إلى تلك الأوضاع التي كانت حاكمةً على القرن السادس الهجري، وعلى تلك السياسات الظالمة والقاسية التي كان يستخدمها الحكّام غير الشيعة ضد أتباع أهل البيت عليهم السلام، وكذا ظاهرة النزاعات المذهبية الحادّة، ممّا كنا قد أسلفنا الحديث عنه في طي كلامنا حول الحياة السياسية في تلك الحقبة من الزمن.

الملاحظة الرابعة: اتّهام الفقهاء بالاتّباع والتقليد

تقدّم معنا سابقاً أنّ ابن إدريس كان يتّهم في مواضع متعدّدة من ((السرائر)) الفقهاء الذين جاؤا بعد الشيخ الطوسي بتقليده واتّباعه، بل كان يذمّهم على فعلتهم هذه[1]، كما أنّه كان يرى ـ من جهةٍ أخرى ـ أنّ الشيخ الطوسي قد رضي ببعض أقوال أهل السنّة لا سيما منهم الإمام الشافعي، وقد نصّ الحلّي على ذلك عدّة مرات في كتابه، بل تجاوز هذا الحدّ حتى قال بأن القسم الأعظم من كتابي المبسوط والخلاف ليس سوى تلك الفروع الفقهيّة التي طرحها المخالفون في كتبهم.

دراسة وتحليل

والـذي يبدو لنا، أنّ ابن إدريس لم يكن مصيباً في رؤيته هذه، فقد سلك هنا سبيل الإفراط، إذ لو كان المراد من التقليد عنده هنا محض التبعيّة العمياء فهذا أمرٌ بعيد عن شأن فقهاء كبار مثل الطوسي وابن البرّاج وأمثالهما، بل هو استنتاج

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٣٣٦.

مغلوط غير معقول ولا منطقي، وأما إذا أراد ذاك الاتّباع الناشئ عن حسن الظنّ والثقة فهو أمرٌ يبدو هو الآخر بعيداً في ميادين الاجتهاد والفقاهة، وأمّا لو أراد أن التبعيّة منحصرة في حدّ التشابه بين الآراء والأقوال على أساس اعتبار أنظار الآخرين مصيبةً، فهذا ليس بتقليد ولا اتّباع أولاً، كما أنه على فرض تسميته تقليداً أو اتّباعاً لا يحمل في طيّاته أيّ إشكالية أو التباس ثانياً، إذا ما أكثر الفقهاء الذين امتلكوا أدلّةً وآراء محكمةً ومبرهنةً توصّل الآخرون إليها أيضاً، فهذا لا يحسب تقليداً بوجهٍ من الوجوه، بل لا يصحّ أن تسجّل عليه ملاحظةٌ أو اعتراض.

إضافةً إلى ذلك كلّه، فإنّ ابن إدريس نفسه قد أخذ في مواضع عديدة بآراء غيره من الفقهاء لا سيما السيّد المرتضى، والشيخ المفيد، وحتّى الشيخ الطوسي وابن البرّاج، ألا يحسب هذا تقليداً حينئذٍ؟!

ولكي نؤكّد هذا نأخذ هذا الأنموذج، فقد جاء في بحث الغسل الترتيبي وعروض الحدث أثناءه أنّ ابن البرّاج خالف في جواهر الفقه[1] ما كان الشيخ الطوسي قد اختاره في كتابي المبسوط ومسائل الخلاف[2] حين حكم بلزوم الإتمام وعدم وجوب شيء آخر، وقد قام ابن إدريس في السرائر[3] بذكر رأي ابن البرّاج هذا مع استدلاله وإضافة بعض المطالب الأخرى، موافقاً على هذا القول، وهذا يدلّ:

أولاً: على أنّ ابن البرّاج لم يكن مقلّداً للشيخ الطوسي، كما لم يتبعه في الاستنباط.

وثانياً: على أنّ مجرّد التشابه والاتحاد في الرأي لا يُحسب تقليداً، وإلاّ للزم القول بأنّ ابن إدريس كان مقلّداً لابن البرّاج!!

---

(١) عبدالعزيز بن البراج، جواهر الفقه، المسألة ٢٢.

(٢) راجع: مختلف الشيعة، العلامة الحلي، ج١، ص١٧٦.

(٣) السرائر، ج١، ص١١٩.

وهكذا الحال في اتّهام الحلي للشيخ الطوسي بالأخذ بأقوال أهل السنّة، إذ لم يكن ذلك منه أمراً مناسباً، من هنا لاحظنا أنّ العلامة الحلي في ((مختلف الشيعة)) كان يحمل حملته العنيفة على ابن إدريس في تلك المواضع التي رآه يقول فيها بأن الطوسي قَبِلَ أقوال أهل السنّة، وكان العلامة يسجّل في هذه الموارد انتقادات شديدة على الحلي، ويقدّم أمامه أجوبةً منطقية مناسبة لما يقوله.

ففي أحد المواضع يقول العلامة: ((*ونسبة الشيخ إلى اختيار مذهب الشافعي وأبي حنيفة جهلٌ منه، وقلّة تحصيل، لأنّه إن قصد أنّه اختار مذهبهما لدليل، فهو الواجب عليه وعلى كلّ أحد، وإن كان لا لدليل، فقد نسبَ الشيخَ إلى الخطأ، إذ التقليد لمثله لا يجوز، ولعدم تحصيل هذا الرجل [ابن إدريس] لا يُعرف ما يدلّ كلامه عليه*))[1].

ويحاول العلامة في موضع آخر أن يدافع عن الشيخ الطوسي، فيقول: ((*وهذا جهلٌ من ابن إدريس، وتسرّع في حقّ شيخنا الأقدم البالغ في العلوم العقلية إلى أقصاها، والمترقّي في المعارف النقليّة إلى غايتها ومنتهاها، وارتفع عن تقليد مَنْ سبقه من موافقيه، فكيف بمخالفيه، ولا يلزم من تطابق المذهبين نسبة أحدهما إلى تقليد الآخر وإن تأخّر عنه زماناً، والشيخ رحمه الله إنّما اتّبع في ذلك ما قاده النظر إليه، ولا يلزم من استدلاله في بعض مطالبه بالإجماع والأخبار انسحاب ذلك في جميع المسائل، ولا يلزم من عدم ذكر الأصحاب لهذه المسألة أن لا ينبّه عليها ويسطرها في كتبه..*))[2].

إلاّ أنّ العلامة الحلّي نفسه، تورّط في عين ما نقد الحلي فيه، إذ كان يدافع عن الشيخ الطوسي بشنّ حملات نقدٍ عنيفةٍ وقاسية على ابن إدريس، مستخدماً كلمات نابية وحادّة، فعندما يواجه العلامة تعبير ((ما يضحك الثكلى)) الذي

---

(١) العلامة الحلي، المصدر نفسه، ج٦، ص٥٤ ـ ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٧، ص١٣٦.

استخدمه ابن إدريس في حقّ الشيخ الطوسي، ربما قال: ((*ويظهر للإمامة قلّة إدراكه [أي ابن إدريس]، وعدم تحصيله، وسوء أدبه، ومواجهة مثل هذا الشيخ المعظّم، الذي هو رأس المذهب، والمعلّم له، والمستخرج من كلام الأئمة عليهم السلام بمثل هذه السفه والقول الرديء..*))[1].

وربما زاد على الاتّهام بالجهل وعدم العلم، فقال: ((*وهذا جهل منه، وجرأة عظيمة على شيخنا الأقدم في جميع العلوم...*))[2].

وحول اتّباع الطوسي لأهل السنّة، ينسب ـ أي العلامة الحلّي ـ إلى ابن إدريس في مواضع متعدّدة الجهل وقلّة التأمّل والتدبّر[3]، ويتّهمه أيضاً بقلّة الإنصاف حين يقول: ((*... وهذا يدلّ على جهله، وقلّة إنصافه مع الشيخ رحمه الله، لأنّ في ذلك نسبة إلى التهمة، وحاشا شيخنا رحمه الله عن ذلك*))[4]، بل تجاوز العلامة ذلك كلّه حين قال: ((*.. لكن نسبة الشيخ إلى قول ماليس بحقّ في غاية الجهل والحمق*))[5]، بل بلغ الحال بالعلامة حدّ التشكيك بمستوى الحلّي علمياً وتضعيفه في هذا المجال، قائلاً: ((*... وابن إدريس شنّع على الشيخ.. ولا شكّ في عدم تحصيل هذا الرجل*))[6].

والذي بدا لنا من ذلك كلّه، أنّ العلامة الحلّي نفسه لم يسلم في دفاعه عن الطوسي وردّه إفراط ابن إدريس وحدّته من الوقوع فيما لاحظه على الحلّي، فقد اتّخذ العلامة سبيلاً إفراطياً وحادّاً في تعاطيه مع ابن إدريس، فمن العجيب أن يتهم العلامة الحلّي ابن إدريس بعدم التحصيل وقلّة التأمّل، لكنه يستخدم في ٩٩

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٧، ص٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٦، ص٣٥٦، وج٧، ص١٣٦، ٢٠٨، وج٨، ص٣٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٨، ص٢٢٠.

(٥) المصدر نفسه، ج٧، ص٣٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ج٥، ص٤٨١.

مورداً من ((مختلف الشيعة)) ـ وفقاً لإحصاء قمنا به ـ عبارات ((جيّد)) و ((قوي)) بحقّ آراء ابن إدريس نفسه، ثم يقوّيه ويأخذ به. فكيف يمكن أن يكون ابن إدريس شخصاً غير محصّل ولا من أهل التدقيق ثم يأخذ هذا العدد الكبير من الأقوال عنه شخص مثل العلامة الحلّي، ليس أقوالاً على نحو الإطلاق، بل أقوال وقع فيها حيص وبيص وكانت مثار جدل أيضاً.

وبناءً عليه، فإن حكم العلامة على ابن إدريس ـ إذا كان حكماً نهائياً ـ حكم غير كامل ولا دقيق، فلم يعطَ بهذا الحكم الحقّ لابن إدريس!!

الملاحظة الخامسة: التخليط وعدم الاعتماد على تصانيف ابن إدريس

يتّهم بعض أهل التراجم وعلماء الرجال ابنَ إدريس الحلّي بخلط الموضوعات والمطالب ودمجها في بعضها البعض، ومن ثم لا يكون في آثاره ومصنّفاته قابلاً للاعتماد عليه، وقد نقل الشيخ منتجب الدين في فهرسته عن شيخه الشيخ محمود الحمصي أن ابن إدريس ((.. مخلّط لا يعتمد على تصنيفه))[١].

أمّا العلامة الرجالي الشيخ محمد تقي التستري (الشوشتري) فيسجّل عدّة ملاحظات نقديّة، موضحاً فيها اشتباهات ابن إدريس، ثم يقول في وجهة نظر متشدّدة إزاء الحلّي: ((*وكان مخلّطاً في الفقه، وفي الحديث في أسانيدها ومتونها، وفي الأدب، وفي التاريخ، وفي اللغة، كما يتضح ذلك من تعليقاتنا على الروضة*))[٢].

وهكذا يردّ العلامة الحلّي في ((مختلف الشيعة)) رأي ابن إدريس الرجالي في الراويَين زُرعة وسماعة، ويقول: ((*وهذا كلّه يدلّ على قلّة معرفته [ابن إدريس] بالروايات والرجال*))[٣].

---

(١) منتجب الدين الرازي، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفاتهم، ص١٧٣.

(٢) محمد تقي الشوشتري، قاموس الرجال، ج٨، ص٤٥.

(٣) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة، ج٢، ص٢٥٧.

مراجعة وتحليل

الظاهر في محاكمةٍ منصفة تتجافى عن الإفراط والتفريط هو الحكم بأنّ ابن إدريس غير مصون عن الخطأ والاشتباه في مجال الفكر والمعرفة، لكنه ليس كما يراه المحقق التستري من عدم الاعتماد عليه أبداً في الأبعاد العلمية كافّة واتّهامه بالتخليط.

وهكذا يقول الفقيه والرجالي المعاصر آية الله الخوئي تَئِنُّ أيضاً في ردّ كلام الحمصي: ((*ما ذكره الشيخ محمود الحمصي من أنّ ابن إدريس مخلّط، لا يعتمد على تصنيفه، فهو صحيح من جهة، وباطل من جهة، أمّا أنّه مخلّط في الجملة فممّا لا شك فيه، ويظهر ذلك بوضوح من الروايات التي ذكرها فيما استطرفه من كتاب أبان بن تغلب، فقد ذكر فيها عدّة روايات ممّن لم يدرك الصادق عليه السلام، وكيف يمكن أن يروي أبان المتوفي في حياة الصادق عليه السلام عمّن هو متأخر عنه بطبقة أو طبقتين؟*

ومن جملة تخليطه، أنّه ذكر روايات استطرفها من كتاب السيّاري، وقال: واسمه أبو عبدالله صاحب موسى والرضا عليهما من الله آلاف التحيّة والثناء، وهذا فيه خلط واضح، فإنّ السيّاري هو أحمد بن محمد بن السيار، أبو عبدالله، وهو من أصحاب الهادي والعسكري عليهما السلام، ولا يمكن روايته عن الكاظم والرضا عليهما السلام.

وأمّا قوله [أي الحمصي]: لا يعتمد على تصنيفه، فهو غير صحيح، وذلك فإنّ الرجل من أكابر العلماء ومحقّقيهم، فلا مانع من الاعتماد على تصنيفه في غير ما ثبت فيه خلافه))[1].

---

(١) السيّد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٥، ص٦٣.

مصادر ومراجع ودراسات حول ابن إدريس

جـــرى التركيز على ابن إدريس في بعض المصادر والمراجع، كما جرى الحديث عـــنه في بعضـــها الآخـــر أيضـــاً، ونظـــراً لأهمّيّة مسألة المراجع والمصادر في الأبحاث والدراســـات، كما ولأجل مزيدٍ من اطّلاع الباحثين في هذا الموضوع، نحاول هنا ذكر المصـــادر والمراجع ذات الصلة بابن إدريس بشكلٍ مختصر وموجز، إلاّ أنّه ــ وقبل ذلك ــ لا يخلو ذكر بعض النقاط من الضرورة والفائدة:

١ ــ رغـــم الدور الكبير والبارز لابن إدريس الحلّي في تاريخ الفقه الشيعي، إلاّ أنّنا لم نجد حتى اليوم، مؤلّفاً مستقلاً جامعاً كاملاً يحاول دراسة حياته وأفكاره عدا هذا الكـــتاب الـــذي بـــين يدي القارئ الكريم، لا أقلّ من أنّنا لم نعثر على مثل ذلك رغم البحث الواسع والتنقيب المكثّف.

٢ ــ تشـــكّل كتب التراجم والفهارس العمود الفقري في المصادر والمراجع التي تحدّثت عن ابن إدريس، فأغلبها كان منها، وهذه الكتب تعتمد تقديم معلومات مختصرة وموجـــزة حـــول حياته وشخصيته، وتكتفي بذلك دون التفصيل والتطويل، لكن مع الأسف لم يُهتمّ بما يخصّ جانب أفكار ابن إدريس وآراءه إلاّ قليلاً، وبشكل محدود جداً، مما جعل المعطيات ــ بالتالي ــ محدودة أيضاً.

٣ ــ يـــدرك القـــارئ العزيز من مطالعة هذا الكتاب أن أنسب مصدر ومرجع وأهمه في مجال دراسة فكر ابن إدريس، وكذلك أفضل مرجع يمكن من خلاله اكتشاف

أوضـــاع تلك المرحلة وطبيعة العصر آنذاك، كما ويمكنه أن يعرّفنا بشخصيّة ابن إدريس العلمـــية بوصـــفه فقيهاً لامعاً... هو نتاجات ابن إدريس العلميّة نفسها، لا سيمّا منها كـــتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي»، وهي مصنّفات لم يجر ـــ ومع الأسف ـــ الاهـــتمام بها بالمستوى المطلوب في المصادر والمراجع التي رأيناها تتكلّم عن ابن إدريس الحلّي.

عـــلى أيّة حال، نقدّم هنا مسلسل المصادر والمراجع في أقسام أربعة هي: كتب الشـيعة، وكتـــب أهـــل الســـنّة، والرسائل والأطروحات الجامعيّة، وقسم المقالات والدراسات[1]:

أ ـــ المصادر الشيعيّة

١. ابن إدريس الحلّي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، ج١، ص٣١ ـــ ٣٤.

٢. ابـــن بابويه الرازي، علي بن عبيدالله، **فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم**، ص٧٣.

٣. ابن داود الحلّي، **الرجال**، ص٤٩٨.

٤. ابن يوسف الشيرازي، **فهرست كتابخانه مدرسه عالي سپهسالار**، ج١، الكتب الفارسية والعربية، ص٤٢٩ ـــ ٤٣١.

٥. الأردبيلي، محمد بن علي، **جامع الرواة**، ج٢، ص٦٥.

٦. الاسترآبادي، ميرزا محمد، **منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال**، ص٢٨٢.

٧. الأعـــلمي الحائـــري، محمـــد حســـين، **دائرة المعارف الشيعيّة العامّة**، ج١٦، ص١٩٢.

٨. ألفت، محمد باقر، **نفحات الروضات**، ص٢٧٩.

---

(١) يراجع التعريف التفصيلي بقسم الكتب تحت عنوان: المصادر والمراجع.

٩. الأمين، حسن، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، ج٢، ص١٢٧ ــ ١٢٨.

١٠. الأمين، السيّد محسن، **أعيان الشيعة**، ج٩، ص١٢٠.

١١. البحراني، يوسف، **لؤلؤة البحرين**، ص٢٧٦ ــ ٢٨٠.

١٢. التنكابني، محمد بن سليمان، **تذكرة العلماء**، ص٢٢٧.

١٣. التنكابني، ميرزا محمد، **قصص العلماء**، ص٤٢٦ ــ ٤٢٧.

١٤. الجابلقي البروجردي، علي أصغر، **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، ج ٢، ص٤٥٤ ــ ٤٥٧.

١٥. الجرفادقاني، م، **علماي بزرگ از كليني تا خميني**، ص٤٦ ــ ٤٨.

١٦. جماعة من العلماء، **نامه دانشوران**، ج١، ص٣٩٥ ــ ٤٠٦.

١٧. جناتي، محمد إبراهيم، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي**، ص٢٦٣ ــ ٢٨٧.

١٨. جناتي، محمد إبراهيم، **أدوار فقه وكيفيّت بيان آن**، ص٤٩ ــ ٥٤.

١٩. الحرّ العاملي، **أمل الآمل**، ج٢، ص٢٤٣ ــ ٢٤٤.

٢٠. الحر العاملي، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج٢٠، ص ٤٦ ــ ١٧٤.

٢١. الحسيني التفرشي، مصطفى، **نقد الرجال**، ص٢٩١.

٢٢. الحسني الدشتي، مصطفى، **معارف ومعاريف**، ج١، ص٦٦ ــ ٦٧.

٢٣. الحلّي، يوسف كركوش، **تاريخ الحلّة**، ج٢، ص٥٢ ــ ٥٥.

٢٤. الخوئي، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث**، ج١٥، ص٦٢ ــ ٦٥.

٢٥. **دائـرة المعارف بزرگ اسلامي**، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٢، ص٧١٨ ــ ٧٢٠.

٢٦. الدزفولي الكاظمي، أسد الله، **مقابس الأنوار ونفايس الأسرار**، ص١١ ــ ١٢.

٢٧. الدواني، علي، **مفاخر إسلام**، ج٣، ص١٢٧ ــ ١٢٨ وج٤، ص١١ ــ ٢١.

٢٨. الربّاني الشيرازي، عبدالرحيم، **مقدّمة بحار الأنوار**، ص١٩٥ ــ ١٩٨.

٢٩. السبحاني، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، المقدّمة، القسم الثاني، ص٣٠٤ ــ ٣٠٨.
٣٠. السيد حمد كمال الدين، السيد هادي، **فقهاء الفيحاء**، ج١، ص٧٩ ــ ٩٠.
٣١. الشوشتري، القاضي نور الله، **مجالس المؤمنين**، ج١، ص٥٦٩.
٣٢. الشوشتري، محمد تقي، **قاموس الرجال**، ج٨، ص٤٥.
٣٣. الصدر، السيد حسن، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص٣٠٥.
٣٤. الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة**، ص٦٩ ــ ٧٥.
٣٥. الطهراني، آغا بزرگ، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج٥، ص١٩٦، ج١٢، ص١٥٥، ج٢٠، ١٧٥، ١٨٥، و١٨٤ وج٢١، ١٣٤.
٣٦. الطهراني، آغا بزرگ، **طبقات أعلام الشيعة**، ج٢، ص٢٤٩ و٢٩٠.
٣٧. الطهراني، آغا بزرگ، **مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال**، ص٩، ٤٠٨ و ٤١٥.
٣٨. عبدالله أفندي، **تعليقة أمل الآمل**، ص٢٤٤ ــ ٢٤٥.
٣٩. عبدالله أفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ج٥، ص٣١ ــ ٣٣.
٤٠. العقيقي البخشايشي، **طبقات مفسرين شيعة**، ج٢، ص١٨٥ ــ ١٨٧.
٤١. العلياري التبريزي، ملا علي، **بهجة المقال في شرح زبدة المقال**، ج٦، ص٢٧٠ ــ ٢٧٩.
٤٢. الفاضل القائيني النجفي، علي، **علم الأصول تاريخاً وتطوّراً**، ص١٣٦ ــ ١٣٧.
٤٣. الفاضل القائيني النجفي، علي، **معجم مؤلّفي الشيعة**، ص١٤٦.
٤٤. الفضلي، عبد الهادي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص٣٤١ ــ ٣٤٧.
٤٥. القمي، عباس، **الكُنى والألقاب**، ج١، ص٢١٠.
٤٦. القمي، عباس، **فوائد الرضوية**، ص٣٣٥ و٣٨٥ ــ ٣٨٦.
٤٧. القمي، عباس، **هدية الأحباب في ذكر المعروف بالكنى والألقاب والأنساب**، ص٥٦.

٤٨. الكاظمي، عبد النبي، **تكملة الرجال**، ج٢، ص٣٤٠ ــ ٣٤٤.

٤٩. كرجي، أبو القاسم، **تاريخ فقه وفقهاء**، ص٢٢٢.

٥٠. المامقاني، عبدالله، **تنقيح المقال في علم الرجال**، ج٢، ص٧٧.

٥١. المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج١٠٢، ص٢٧٨ ــ ٢٧٩.

٥٢. محمد بن إدريس، **منتخب التبيان**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ج١، ص٣ ــ ١٠.

٥٣. محمد بن إسماعيل المازندراني، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، ج٥، ص٣٤٦ ــ ٣٤٨.

٥٤. المدرسي الطباطبائي، حسين، **زمين در فقه اسلامي**، ج١، ص٦١ ــ ٦٢.

٥٥. المدرسي الطباطبائي، حسين، **مقدمه اي بر فقه شيعه (كليات كتاب شناسي)**، ص٥١.

٥٦. المدرسي، محمد علي، **ريحانة الأدب**، ج٧ و٨، ص٣٧٧ ــ ٣٧٩.

٥٧. المطهري، مرتضى، **آشنائي با علوم اسلامي (أصول فقه وفقه)**، ص٦٨.

٥٨. المنزوي الطهراني، علي نقي، **فهرست كتابخانه دانشگاه تهران**، ج١، ص ٢٠١ ــ ٢٠٤.

٥٩. الموسوي الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، ج٦، ص٢٧٤ ــ ٢٩٠.

٦٠. النوري، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل**، ج٣، ص٤٧٢ و٤٨١ ــ ٤٨٢.

٦١. النيشابوري الكنتوري، إعجاز حسين، **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار**، ص٣٠٨ و٤١١.

٦٢. الهرندي، محمد جعفر، **فقه وفقها**، ص١٦٧ و٢٢٤.

٦٣. **هزاره شيخ طوسي**، تنظيم علي الدواني، ج١، ص٢٦ ــ ٢٧، ١١٥ و٢٨٣ ــ ٢٨٤ وج٢، ص٣٩٩.

ب ـ مصادر أهل السنّة

١. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج١ و٢، ص٣٩.
٢. الذهبي، شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، ج٢١، ص٣٣٢.
٣. الشيباني، ابن الفوطي، **مجمع الآداب في معجم الألقاب**، ج٣، ص١٢٧ ــ ١٢٨.
٤. الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، ج٢، ص١٨٣.
٥. العسقلاني، ابن حجر، **لسان الميزان**، ج٥، ص٦٥.
٦. كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلّفين**، ج٩ و١٠، ص٣٢.

ج ـ الرسائل والأطروحات الجامعيّة

١. خسرونشان، **همگام با شيخ طوسي وابن ادريس حلّي در مسير تحوّل فقه** (أطروحة دكتوراه)، جامعة طهران، كلية الإلهيات والمعارف، جامعة طهران، ١٩٩٥م.
٢. عارف كشفي، جعفر، **تحقيق پيرامون ديه وبررسي اختلاف آراي شيخ طوسي وابن إدريس در أحكام جزايي اسلامي**، جامعة فردوسي، مشهد، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٩٩٠م.
٣. ناصري، محمد، **بررسي وبيان موارد اختلاف در آراي فقهي وأصولي محمد بن إدريس حلّي وشيخ طوسي**، جامعة طهران، كلية الإلهيات والمعارف، ١٩٨٧م.

د ـ المقالات

١. الدواني، علي، **محمد بن إدريس**، مجلّة مكتب اسلام، السنة الثانية، العدد ٩، عام ١٩٦٠م[1].

(١) هذه المقالة ـ وفقاً لما يذكره المؤلّف ـ أدرجت لاحقاً مع بعض التغييرات الطفيفة في كتابه: مفاخر الإسلام، ج٤، ص١١ ـ ٢١.

٢. سلطاني، محمد علي، **با ابن ادريس در كتاب سرائر**، أعمال مؤتمر دراسة المباني الفقهية للإمام الخميني ﵀، ج٦، ص٧٧ ــ ١٠٨.

٣. فاطمي، السيد أحمد، **شيخ طوسي وابن ادريس**، يادنامه شيخ طوسي، ج٣، ص ٤٦١ ــ ٤٨٨.

٤. مهدوي راد، محمد علي، **تطور فقه شيعه وجايگاه سرائر در آن**، مجلّة آينه پژوهش، السنة الأولى، العدد٤، ص٢٩.

المصادر والمراجع

١. الآخونـد الخراساني، محمد كاظم، **كفاية الأصول**، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٧هـ.

٢. ابـن أبي الحديـد، **شرح نهج البلاغة**، غير محدّد المكان، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٣٨هـ.

٣. ابـن أبي جمهور، محمد بن زين العابدين، **عوالي اللئالي**، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣هـ.

٤. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ.

٥. ابن إدريس الحلّي، أبو جعفر محمد بن منصور، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، ٣ مج، الطبعة الثانية، قم، مؤسة النشر الإسلامي، ١٤٠١هـ.

٦. ابـن الجـوزي، عبدالرحمان بن علي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ.

٧. ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان**، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٤هـ.

٨. ابن زهرة الحلبي، السيّد حمزة بن علي، **غنية النـزوع إلى علمي الأصول والفروع**، ٢مـج، تحقيق إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨هـ.

٩. ابـن شهرآشـوب المازندراني، أبو جعفر محمد بن علي، **متشابه القرآن**، غير محدّد المكان، انتشارات بيدار، ١٩٨٨م.

١٠. ابـن طاووس، علي بن موسى، **كشف المحجة لثمرة المهجة**، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ هـ.

١١. ابن الفوطي الشيباني، كمال الدين أبو الفضل عبدالرزاق بن أحمد، **معجم الآداب في معجم الألقاب**، ٦مج، تحقيق محمد كاظم، الطبعة الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

١٢. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، **مقاتل الطالبيّين**، قم، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ.

١٣. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، ٥ مج، بيروت، دار الجيل ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م.

١٤. أبو غالب الزراري، أحمد بن محمد، **رسالة أبي غالب الزراري**، تحقيق محمد رضا الحسيني، الطبعة الأولى، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٠م.

١٥. الأربلي، علي بن عيسى، **كشف الغمة**، نسخة خطيّة لمدرسة نمازي خوي.

١٦. الأردبيلي الغروي الحائري، محمد بن علي، **جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والأسناد**، ٢مج، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.

١٧. الاسترآبادي، محمد أمين، **الفوائد المدنية**، الطبعة الحجريّة.

١٨. الاسترآبادي، ميرزا محمد، **منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال**، الطبعة الحجريّة.

١٩. الأشقر، عمر سليمان، **تاريخ الفقه الإسلامي**، الطبعة الثالثة، بيروت، مكتبة الفلاح، عمان ـ دار النفائس، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٢٠. أفندي، عبدالله، **تعليقة أمل الآمل**، ١ مج، تحقيق أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٩٩٠م.

٢١. أفندي، عبدالله، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، ٥مج، تحقيق أحمد الحسيني، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ.

٢٢. ألفت، محمد باقر، **نفحات الروضات**، تعليق السيد أحمد الروضاتي، طهران، مكتب القرآن، ١٩٩٢م.

٢٣. الأمين، حسن، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة**، ٥ مج، الطبعة الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
٢٤. الأمين، حسن، **مستدركات أعيان الشيعة**، ٧ مج، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٦هـ.
٢٥. الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ١١ مج، تحقيق حسن الأمين، غير محدّد المكان، وزارة الإرشاد والثقافة الإسلامية، بدون تاريخ.
٢٦. الأنصاري، مرتضى، **فرائد الأصول**، ٢ مج، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ .
٢٧. أنوار، السيد عبدالله، **فهرست نسخ خطي كتابخانه ملي**، طهران، انتشارات كتابخانه ملي، ٢٥٣٦ شاهنشاهي.
٢٨. البحراني، يوسف بن أحمد، **لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث**، تحقيق وتعليق السيد محمد صادق بحر العلوم، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة آل البيت، بدون تاريخ.
٢٩. البيهقي، علي بن زيد (المشهور بابن فندق)، **لباب الأنساب**، ٢ مج، تحقيق مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٩٨٩م.
٣٠. التستري، محمد تقي، **قاموس الرجال**، ١١ مج، طهران، مركز نشر الكتاب، ١٣٧٩هـ.
٣١. التفريشي، آقا مير مصطفى، **نقد الرجال**، قم، انتشارات الرسول المصطفى ﷺ، بدون تاريخ.
٣٢. التنكابني، محمد بن سليمان، **تذكرة العلماء**، إعداد وتنظيم، محمد رضا أظهري وغلام رضا پرنده، مشهد، بنياد پژوهش هاي اسلامي، استان قدس رضوي، ١٩٩٣م.
٣٣. التنكابني، محمد بن سليمان، **قصص العلماء**، ١ مج، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمية اسلامية، ١٩٨٥م.

٣٤. الـتهانوي، محمـد أعلى بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ٢ مج، الطبعة الثانية، طهران، كتابفروشي خيام، ١٩٦٧م.

٣٥. الطهـراني، آغـا بـزرگ، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ٢٥ مج، بيروت، دار الأضواء، بدون تاريخ.

٣٦. الطهـراني، آغا بزرگ، **زندگي نامه شيخ طوسي**، ١ مج، ترجمه علي رضا ميرزا محمـد وحمـيد طبيبـيان، طهـران، فرهنگسـتان ادب وهـنر ايـران، ١٩٨١م.

٣٧. الطهراني، آغا بزرگ، **طبقات أعلام الشيعة**، ٦ مج، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة إسماعيليان، بدون تاريخ.

٣٨. الطهـراني، آغـا بزرگ، **مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال**، تصحيح أحمد المنـزوي، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٨هـ.

٣٩. الجابلقي البروجردي، علي أصغر، **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، ٢مج، تحقـيق السـيد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، ١٤١٠هـ.

٤٠. الجـرفادقاني، م، **علماى بزرگ از كليني تا خميني**، الطبعة الأولى، قم، انتشارات معارف إسلامي، ١٩٨٥م.

٤١. الجعفـري، الهرندي، محمد، **مروري بر تاريخ فقه وفقها**، مركز انتشارات علمي دانشكاه آزاد إسلامي، قم: بابل، بدون تاريخ.

٤٢. جمعـي از فضلا ودانشمندان دوره قاجار، **نامه دانشوران**، ٩ مج، الطبعة الثانية، قم، دار الفكر ــ دار العلم، ١٣٧٩هـ.

٤٣. جـنّاتي، محمد إبراهيم، **أدوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب اسلامي**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة كيهان، ١٩٩٣م.

٤٤. جـنّاتي، محمـد إبراهـيم، **ادوار فقه وكيفيت بيان آن**، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات كيهان، ١٩٩٥م.

٤٥. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**، ٦مج، تحقيق

عبدالغفور عطّار، الطبعة الثانية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٩٦هـ.

٤٦. الحائري، أبو علي، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، ٧ مج، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٦هـ.

٤٧. حجّتي، السيّد محمد باقر، **فهرست نسخه هاى خطي كتابخانه دانشكده الهيات ومعارف اسلامي تهران**، طهران، دانشگاه تهران، ١٩٦٦م.

٤٨. الحر العاملي، محمد بن الحسن، **أمل الآمل**، ٢ مج، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف، مكتبة الأندلس، بدون تاريخ.

٤٩. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ٢٠ مج، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣هـ.

٥٠. الحسيني الرشتي، مصطفى، **معارف ومعاريف**، ٥ مج، الطبعة الأولى، قم، إسماعيليان، ١٩٩٠م.

٥١. الحلّي، أبو منصور جلال الدين الحسن بن يوسف، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق وتعليق عبدالحسين محمد علي بقّال، الطبعة الثانية، طهران، المطبعة العلمية، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م.

٥٢. الحلّي، تقي الدين الحسن بن علي بن داود، **الرجال**، ١مج، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم، قم، منشورات الرضي، بدون تاريخ.

٥٣. الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر العلاّمة الحلّي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، ٨مج، الطبعة الأولى، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٢هـ.

٥٤. الحلّي، محمد بن إدريس، **منتخب التبيان**، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ٢ مج، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ.

٥٥. الحلّي، يوسف كركوش، **تاريخ الحلّة**، ٢ مج، الطبعة الأولى، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥هـ.

٥٦. الحموي الراوي البغدادي، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله، **معجم البلدان**، ٥ مج، بيروت، دار صادر ــ دار بيروت، ١٩٩٧م.

٥٧. الخليلي، جعفر، **المدخل إلى موسوعة العتبات المقدسة**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٧هـ.

٥٨. **دائرة المعارف بزرگ اسلامي**، ٦ مج، تحت إشراف كاظم الموسوي البجنوردي، الطبعة الأولى، طهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ١٩٨٨م.

٥٩. الدزفولي الكاظمي، أسد الله، **مقابس الأنوار**، ١ مج، الطبعة الحجرية.

٦٠. الدمشقي، إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ مج، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ.

٦١. الدواني، علي، **مفاخر الإسلام**، ١٧ مج، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٩٨٤م.

٦٢. الدواني، علي، **هزاره شيخ طوسي**، ٢ مج، الطبعة الثانية، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٩٨٣م.

٦٣. دهخدا، علي أكبر، **لغت نامه**، ١٤ مج، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه طهران، ١٩٩٣م.

٦٤. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، ٣٠ مج، تحقيق عمر عبدالسلام التدمري، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ.

٦٥. الذهبي، شمس الدين، **سِيَر أعلام النبلاء**، ٢٣ مج، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

٦٦. الرازي، منتجب الدين أبي الحسن، **فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفيهم**، ١ مج، تحقيق عبدالعزيز الطباطبائي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ.

٦٧. الرباني الشيرازي، عبدالرحيم، **مقدّمة بحار الأنوار**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣هـ.

٦٨. السبحاني، جعفر، **أصول الحديث وأحكامه**، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٤هـ.

٦٩. السبحاني، جعفر، **كليّات في علم الرجال**، الطبعة الثالثة، قم منشورات الحوزة العلمية، ١٩٩٠م.

٧٠. السبحاني، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ٨ مج، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨هـ.

٧١. السيّد حمد كمال الدين، السيد هادي، **فقهاء الفيحاء أو تطوّر الحركة الفكرية في الحلة**، بغداد، وزارة المعارف، ١٩٦٢م.

٧٢. الشريف المرتضى، السيد علي بن الحسين بن موسى، **رسائل الشريف المرتضى**، ٤ مج، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.

٧٣. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، **مسائل الناصريات**، ١ مج، بدون مكان، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ.

٧٤. الشلبي، محمد مصطفى، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ.

٧٥. الشوشتري، محمد تقي، **النجعة في شرح الروضة البهيّة**، ٨ مج، الطبعة الأولى، طهران، كتابخانه صدوق، ١٩٨٦م.

٧٦. الشوشتري، نور الله بن شريف الدين، **مجالس المؤمنين**، ٢مج، طهران، كتابفروشي اسلاميه، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧م.

٧٧. شوقي، عبدالساهي، **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، الكويت، المؤلّف، ١٤١٠هـ.

٧٨. الشهيدي، جعفر، **يادنامه علامه اميني**، ١مج، طهران، مؤسسة انجام كتاب، ١٩٨٢م.

٧٩. الشيخ المفيد، محمد بن النعمان بن المعلم، **سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد (التذكرة بأصول الفقه)**. ١٤ مج، تحقيق مهدي نجف ومحمد حسّون، الطبعة الثانية، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣.

٨٠. المفيد، محمد بن النعمان، **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**، ١ مج، قم، منشورات الرضي، ١٩٨٤م.

٨١. المفيد، محمد بن النعمان، **رسالة في الغيبة**، نسخة خطية لمكتبة آية الله المرعشي النجفي.

٨٢. الشـيرازي، ابن يوسف، **فهرست كتابخانه مدرسه عالي سپهسالار** (كتب خطية فارسية وعربية)، طهران، مطبعة مجلس، ١٩٦٦م.

٨٣. الصدر، حسين بن هادي، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ١ مج، العراق، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة.

٨٤. الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، الطبعة الثانية، طهران، مكتبة النجاح، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

٨٥. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، ٢٢ مج، الطبعة الثانية، طهران، دار النشر جهان، ١٣٨١هـ.

٨٦. الطباطـبائي بحـر العلوم، السيد محمد مهدي، **رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)**، ٤مج، الطبعة الأولى، طهران، مكتبة الصادق، ١٩٨٤م.

٨٧. الطبرسي، علي بن الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ١٠ج في ٥ مج، الطبعة الثالثة، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٩٩٣م.

٨٨. الطرابلسـي، عبدالعزيز بن البرّاج، **جواهر الفقه**، تحقيق إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.

٨٩. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، ١٠مج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

٩٠. الطوسـي، أبـو جعفر، **العدّة في الأصول**، ٢ مج، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، بدون مكان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٩١. الطوسـي، محمـد بـن الحسـن، **المبسـوط في فقـه الإمامية**، ٢ج في ١ مج، تحقـيق السيد محمد تقي الكشفي، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ هـ.

٩٢. الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، قم، انتشارات قدس محمّدي، بدون تاريخ.

٩٣. الطوسـي، محمـد بـن الحسن، **تهذيب الأحكام**، نسخة خطية في مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

٩٤. الطوسي، محمد بن الحسن، **رجال الطوسي**، الطبعة الأولى، النجف ، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٠هـ.

٩٥. الطوسي، محمد بن الحسن، **كتاب الخلاف**، ٦ مج، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

٩٦. الطوسي، محمد بن الحسن، **مصباح المتهجّد**، ١ مج، تحقيق علي أصغر مرواريد، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٣٦٩هـ.

٩٧. العاملي، بهاء الدين (الشيخ البهائي)، **الوجيزة في علم الدراية**، بدون مكان، ١٣١٩ ـ ١٣١٨هـ.

٩٨. العاملي الجباعي، حسن بن زين الدين، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، قم، منشورات الرضي، بدون تاريخ.

٩٩. العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، ١ مج، تحقيق رضا مختاري، الطبعة الأولى، قم، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، ١٩٨٩م.

١٠٠. العاملي، زين الدين، **الدراية**، قم، مكتبة المفيد، بدون تاريخ.

١٠١. العاملي، محمد بن جمال الدين مكّي (الشهيد الأوّل)، **ذكرى الشيعة**، الطبعة الحجرية.

١٠٢. العاملي، محمد بن جمال الدين، **غاية المراد في شرح نكت الإرشاد**، ٢مج، تحقيق رضا مختاري، الطبعة الأولى، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ.

١٠٣. العسقلاني، ابن حجر، **لسان الميزان**، ٧مج، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ.

١٠٤. عطّار أحمد، عبدالغفور، **مقدّمة صحاح الجوهري**، ترجمة غلامرضا فدايي عراقي، الطبعة الأولى، طهران، كتابخانه موزه ومركز اسناد مجلس شوراى اسلامى، ١٩٩٨م.

١٠٥. العقيقي البخشايشي، عبدالرحيم، **طبقات مفسّرين شيعة**، قم، دفتر نشر نويد اسلام، ١٩٩٢م.

١٠٦. علم الهدى، السيد المرتضى، **الانتصار**، قم، الشريف الرضي، بدون تاريخ.

١٠٧. العلـياري التبريزي، علي بن عبدالله، **بهجة الآمال في شرح زبدة المقال**، ٥مج، تصـحيح هدايـت مسترحمي الجرقوئي، طهران، بنياد فرهنگي اسلامي حاج محمد حسين كوشان پور، ١٩٧٥م.

١٠٨. عمـر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، ١٥ج في ٨مج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ.

١٠٩. الفاضل القائيني، علي، **علم الأصول تاريخاً وتطوّراً**، الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

١١٠. الفاضـل القائـيني، علي، **معجم مؤلّفي الشيعة**، الطبعة الأولى، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

١١١. الفاضل اللنكراني، محمّد، **القواعد الفقهية**، الطبعة الأولى، قم ١٤١٦هـ.

١١٢. الفضلي، عبدالهادي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

١١٣. القطـب الـراوندي، سعيد بن هبة الله، **فقه القرآن**، قم، مكتبة آية الله النجفي المرعشي، ١٤٠٥هـ.

١١٤. القمّـي، عبّاس، **الكنى والألقاب**، الطبعة الخامسة، طهران، انتشارات كتابخانه صدر، ١٩٨٩م.

١١٥. القمي، عباس، **فوائد الرضوية** (زندگاني علماي مذهب شيعه)، ٢ج في ١ مج، [بدون مكان]، انتشارات مركزي [بدون تاريخ]

١١٦. القمي، عباس، **هدية الأحباب**، ١مج، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة انتشارات أميركبير، ١٩٨٤م.

١١٧. الكـراجكي الطرابلسي، محمد بن علي بن عثمان، **كنـز الفوائد**، ٢مج، تحقيق وتعليق عبدالله نعمة، الطبعة الأولى، قم، دار الذخائر، ١٤١٠هـ.

١١٨. الكسـائي، نـور الله، **مدارس نظاميه وتأثيرات علمي واجتماعي آن**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٩٨٤م.

١١٩. الكليني، محمّد بن يعقوب، **أصول الكافي**، نسخة خطيّة لمكتبة الزهراء، اصفهان.

١٢٠. الكنتوري إعجاز، حسين بن محمد قلي، **كشف الحجب والأستار**، ١ مج، الطبعة الثانية، قم، المكتبة العامة لآية الله المرعشي النجفي، ١٩٨٨م.

١٢١. الگرجي، أبو القاسم، **تاريخ فقه وفقهاء**، الطبعة الأولى، قم، سازمان مطالعة وتدوين كتب علوم انساني دانشگاه ها، ١٩٩٦م.

١٢٢. المامقاني، عبدالله، **تنقيح المقال في علم الرجال**، ٣ مج، النجف، مطبعة المرتضوية، ١٣٥٢هـ.

١٢٣. المدرّسي، ميرزا محمد علي، **ريحانة الأدب**، ٨ ج في ٤ مج، الطبعة الثالثة، طهران، كتابفروشي خيام، ١٩٩٠م.

١٢٤. المدرسي الطباطبائي، حسين، **زمين در فقه إسلامي**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٩٨٣م.

١٢٥. المدرّسي الطباطبائي، حسين، **مقدمة اي بر فقه شيعه** (كليات وكتاب شناسي)، ترجمة محمد آصف فكرت، مشهد، بنياد پژوهشگاه هاي اسلامي، ١٩٨٩م.

١٢٦. المرعشي السيّد محمود، **فهرست نسخه هاى خطي كتابخانه عموم آية الله مرعشي نجفي**، تدوين: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، قم، المكتبة العامة، (آية الله المرعشي النجفي، بدون تاريخ).

١٢٧. المطهري، مرتضى، **آشنائي با علوم اسلامي (أصول فقه وفقه)**، قم، صدرا، ١٩٧٩م.

١٢٨. المظفّر، محمد رضا، **أصول الفقه**، ٢ج في ١ مج، بدون مكان، نشر دانش إسلامي، ١٤٠٥هـ.

١٢٩. معارف، مجيد، **پژوهشي در تاريخ حديث شيعه**، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة فرهنگي وهنري ضريح، ١٩٩٥م.

١٣٠. معلوف، لويس، **المنجد في اللغة**، طهران، انتشارات إسماعيليان، ١٩٨٦م.

١٣١. مكارم الشيرازي، ناصر، **القواعد الفقهية**، الطبعة الرابعة، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤١٦هـ.

١٣٢. الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، ٢٣ مج، الطبعة الرابعة، قم، منشورات مدينة العلم، ١٤٠٩هـ.

١٣٣. الموســوي الخوانساري، الميرزا محمد باقر، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، ٨ مج، قم، إسماعيليان، بدون تاريخ،

١٣٤. الموســوي العامــلي، الســيّد محمد بن علي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإســلام**، ٨مــج، الطــبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠هـــ.

١٣٥. النجاشي الأسدي الكوفي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، **رجال النجاشي**، تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني، الطبعة السادسة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـــ.

١٣٦. النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ٤٣ مج، الطبعة السابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

١٣٧. النوري الطبرسي، الميرزا حسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ١٨ مج، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٨هـــ، ١٩٨٨.

١٣٨. واعظ زاده الخراساني، محمد، **يادنامه شيخ طوسي**، مشهد، انتشارات دانشكاهي فردوسي، ١٩٧٥م.

١٣٩. ولايي، حاج ميرزا مهدي، **فهرست كتب خطي كتابخانه مركزي آستان قدس رضوي**، ١١ مج، الطبعة الأولى، مشهد، إداره امور فرهنگي، ١٩٨٥م.

المحتويات

الفصل الأوّل
ابن إدريس الحلّي، حياته ودراسته العلميّة
(٢١ ــ ٨٦)

الفصل الثاني
الأعمال العلميّة لابن إدريس
(٨٧ ــ ١٦٤)

الفصل الثالث
السرائر والدراسات غير الفقهيّة
(١٦٥ ــ ٢٩٦)

الفصل الرابع
المباني الفقهية والأصول الاجتهادية عند ابن إدريس
(٢٩٧ ــ ٣٧٣)

الفصل الخامس
دور ابن إدريس في تطوّر الفقه الشيعي
(٣٧٧ ـ ٤٤٠)

* * *